

Marcel Mauss
Henri Hubert

POLIROM

Eseu
despre natura
și funcția
sacrificiului



Colecția PLURAL

Coperta colecției : Silviu Lupescu

Marcel Mauss (1872-1950), sociolog și etnolog francez, discipol și colaborator apropiat al lui Émile Durkheim. Profesor de istoria religiilor la École des Hautes Études și la Collège de France. Director al Institutului de etnologie al Universității din Paris. Colaborator la «Année Sociologique», din 1920 șeful secției de religie a publicației. Este autorul celebrului *Eseu despre dar* (traducere românească apărută la editura Institutul European, Iași, 1994). Alte opere importante : *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899, în colaborare cu H. Hubert) ; *Rapports réel et pratiques de la psychologie et de la sociologie* (1924) ; *Morphologie sociale. Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos* (1905) ; *Les techniques du corps* (1934) ; *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité* (1924). În pregătire la editura Fayard, *Ecrits politiques* (*Scrisori politice*), volum îngrijit de M. Fournier. Despre viață și operă, a se vedea Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, 1995.

Henri Hubert (1872-1927), istoric și etnolog francez. Este autorul unei vaste monografii consacrate civilizației celtice (traducerea în limba română *Celții și Civilizația celtică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București : 1983).

Marcel Mauss, Henri Hubert
Esquisse d'une théorie générale de la magie
«Année sociologique», 1902 – 1903

© by POLIROM Co S.A. Iași, 1996
pentru prezenta versiune în limba română

Editura POLIROM, B-dul Copou nr. 3
P.O.Box 266, 6600 Iași, ROMANIA

ISBN 973-97410-7-x

Printed in ROMANIA

Carte editată cu sprijinul
Fundației Soros pentru o Societate Deschisă

Marcel Mauss, Henri Hubert

TEORIA GENERALĂ A MAGIEI

Traducere de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu
Prefață de Nicu Gavriluță

POLIROM
Iași, 1996

CONSIDERAȚII PRIVIND SOCIOLOGIA MAGIEI

1. LA ÎNCEPUT A FOST MAGIA ?

Supoziția comună textelor de sociologie a religiilor care descriu actul magic este următoarea : magia este un fenomen social. De ce ? Pentru că se constituie în relație intimă cu stadiul social al comunității. Magia este proprie doar anumitor grupuri și, prin urmare, nu se poate extrapola la întregul societății. Studiile și cercetările sociologice dovedesc că magia este disciplină spirituală cu totul aparte.

Despre diferența pe care magia o cultivă cuprinsul tradițiilor culturale ale umanității află (și) din lucrarea Esquisse d'une théorie générale de la magie, publicată în „l'Année sociologique”, 1902-1903, de Marcel Mauss în colaborare cu Henri Hubert.

După cum consideră cei doi autori, magia cuprinde „orice rit care nu face parte dintr-un cult organizat, orice rit privat, secret, misterios și tinzând spre ritul prohibit”.¹ Prohibiția magiei, așa cum o definesc Mauss și Hubert, se

1. Nu toți autorii sînt de acord cu ideea magiei prohibite. Astfel, J. Maxwell, în lucrarea sa *Magia* (traducere de Maria Ivănescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1995) afirmă existența riturilor magice *publice* și nu *private*, *evidente* și nu *misterioase*. H. Bergson crede că aceste rituri magice, indiferent de forma lor publică sau privată, au făcut cu puțință reprezentarea manei. După autorul francez, *la început a fost magia*: „ni se pare improbabil ca reprezentarea ce coincide termenilor de tipul mana etc..., să se fi format inițial, iar magia să fi rezultat ulterior din această reprezentare. Din contra, tocmai că omul credea în magie, pentru că o practică, și-a reprezentat astfel lucrurile” (*Cele două surse ale moralei și religiei*, traducere și studiu introductiv de Diana Morărașu, Iași, Editura Institutul European, 1992, p.158).

regăsește în multe texte vechi. În Exodul (XXII, 18) se menționează: „pe vrăjitoare să n-o lași să trăiască”. Ideea este însă mult mai veche. Platon (Legile, cartea a 11-a) afirmă: „cel care prin legături, incantații, farmece și alte vrăjitorii se pregătește să facă rău, dacă e ghicitor sau interpret al prezicerilor, să fie ucis. Dacă nu, el va fi pedepsit după voia judecătorului”. Ideea stigmatizării actului magic s-ar putea explica, după Bayle, doar atunci când s-ar ști scopul său social. Numai în funcție de aceasta magicianul numit de Platon este ucis sau pedepsit. J. Maxwell credea că, dimpotrivă, „magia prohibită mai are și o a doua origine: migrația vechilor popoare a adus schimbări în multe obiceiuri. Națiuni întregi sau colonii își părăseau patria-mamă pentru a se stabili în alte părți. Aceste deplasări antrenează invazii, războaie între invadatori și autohtoni. Când aceștia din urmă erau învinși, cultul lor public dispărea, înlocuit fiind cu cel al învingătorului, ale cărui zeități, religii, liturghii se instalau în locul vechilor culte; divinitățile învinse treceau în rîndurile demonilor sau ale geniilor rele, preoții lor deveneau magicieni, vrăjitori, iar riturile lor o liturghie magică”.¹ Seminția înfrîntă simboliza neputința și inactualitatea puterilor celeste. Zeii învinșilor erau stigmatizați: deveneau genii, demoni, entități cuprinse în captivitatea servituții. Incapabili să-și ofere serviciile într-un timp anume (timpul kairotic), neavînd sentimentul intervenției ultime și definitive, ei deveneau însemne ale răului, ale faptelor prohibite. Invocarea acestor zei presupunea de acum încolo discreția totală și secretul ultim. Cultul religios devine unul magic. „Aceste religii astfel transformate în magii, tindeau să devină magii prohibite, atît din cauza proscripției cultului învins, a obligației de a-și celebra ceremoniile pe ascuns, cît și din cauza intereselor individuale, egoiste și pasionate, a intereselor colective și publice pe care religia și magia oficială aveau misiunea să le protejeze”.² Nu orice magie va fi deci proscrisă. O anume parte (teurgia) va fi asociată religiei, iar o alta (goieteia) va sfîrși prin a funcționa în cuprinsul cavernelor, pădurilor și în spațiile blestemate.

1. J. Maxwell, *op.cit.*, p.71

2. *ibidem*, p.125

Timpul târziu va aduce cu sine o profundă alterare a teurgiei. Cauzele sociale pot fi găsite în intoleranța creștinismului, în decadența misticii islamice, în victoria surprinzătoare a spiritului modern (faimoasa „muscă apteră” de care vorbea Ioan Petru Culianu). Cu toate acestea, magia și religia vor continua să coexiste în ipoteze mai mult sau mai puțin evidente. Pentru a le desluși prezența în cuprinsul mentalului social modern, vom avea mai întâi în atenție înțelesurile pe care cele două le comportă în mentalul arhaic, tradițional.

În savantul lor excurs, Mauss și Hubert disting magia de religie tocmai pentru a releva unitatea lor tainică, nevăzută. Aceasta ar consta într-o forță impersonală, numită mana. Ea poartă și alte denumiri: orenda (irokezi), wakonda (sioux). Această forță este posedată de anumiți membri ai comunității: în genere, o dețin sufletele morților și toate spiritele (R.H. Codrington, The Melanesians, Oxford, 1891, p.118). M. Eliade, la rîndul său, crede că „noțiunea de mana, cu toate că se regăsește în religiile exterioare cercului melanezian, nu este o noțiune universală și, în consecință, ne este greu să o considerăm ca reprezentînd prima fază a oricărei religii.”¹ Alți autori (A.M. Hocart, H.J. Hogbin, A. Capell) au rezerve în ceea ce privește caracterul impersonal al noțiunii de mana. „Cum ar putea fi impersonal o forță care este întotdeauna legată de ființe personale?” se întreba A.M. Hocart. Întrebarea sa anunță parcă ideea de peste secole a lui Grigorie Palamas cu privire la „impersonalitatea” zeului ce se trăiește totuși – ca persoană. A numi mana impersonală și a avea în atenție mentalul arhaic este o contradicție în termeni. Mai mult, a imagina o etapă prereligioasă din istoria umanității, dominată exclusiv de magie, nu a convins întotdeauna. Magia nu va cunoaște o maximă ubicuitate: ea se dezvoltă, mai curînd, în cuprinsul societăților evolute.”²

1. M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, traducere de Mariana Noica, București, Editura Humanitas, 1992, p.38.

2. În acest sens, M. Eliade scrie: „practica magiei este foarte slabă la kurnaii din Australia și la fuegieni: în anumite societăți de eschimoși și koriaci este mai puțin practică decît la vecinii lor ainu și samoiezi, care le sînt superiori din punct de vedere cultural” (*Tratat...*, p.40).

În schimb, Marcel Mauss și H. Hubert, în *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, consideră ca fiind esențială înțelegerea noțiunii de *mana* în comunitățile arhaice. În viziunea lui Mauss și Hubert, *mana* se definește asemenea mijlocitorului : ea mediază între fenomenul social și cosmos. Cel ce operează cu puterea *manei* poartă cu sine însemnele definitorii ale comunității sociale. *Mana* îl aseamănă, dar îl și diferențiază, în același timp, de ceilalți. Deși se distribuie fără să se împartă tuturor specialiștilor sacralului, ea va fi asumată de fiecare după puterile propriiei ființe. În comunitățile tradiționale, *mana* este însuși mijlocitorul, funcționând după același principiu ca și *pneuma* fantastică a vechilor greci. Mijlocind socialului calea către cosmosul sacru, deținătorul de *mana* îi va purta întotdeauna semnele distinctiv. Mai mult, magicianul deține puterile nu în virtutea unui „*har* personal, ci prin cunoașterea de cuvinte, rituri transmise de o tradiție inițiativă care le garantează eficacitatea”¹. Mentalul social manifestă prezența totală și în actul recunoașterii magiei. Aceasta din urmă are sens numai în raport cu viața socială. În sine, ea nu spune nimic. Împreună cu socialul, care o cuprinde și definește, constituie faptul social total.

În *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Mauss și Hubert disting ceva foarte diferit în cuprinsul practicilor magice.² Diferențele sînt observate și de E. Durkheim. După sociologul francez, religia se întemeiază pe o comunitate de credință simbolizată de Biserică. „Niciodată în istorie nu am întîlnit religie fără Biserică”.³ Magia, deși se bucură de o mare generalitate, nu cunoaște instituția Bisericii. „Cu alte cuvinte, nu există Biserică magică...”⁴. Absența ei face cu puțință doar relațiile sociale dintre actori și magicieni, relații bazate pe interese oculte. Ele

1. Michel Meslin, *Știința religiilor*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 68.

2. Asupra diferențelor de ritual se oprește și E. Durkheim : „liturgia neagră a magiei profanează azima împărțășaniei. Ritualul magic presupune o întoarcere cu spatele la altar și înconjurarea acestuia în sens invers, de la stînga la dreapta” (*Formele elementare ale vieții religioase*, traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, Iași, Editura Polirom, 1995, p.51).

3. E. Durkheim, *op.cit.*, p.51.

4. *ibidem*, p. 52.

sînt lipsite de durabilitate (solidaritate mecanică) și regularitate. Solitudinea este cea care definește magicianul: „chiar și față de colegii săi el este întotdeauna rezervat”.¹ Poate fi regăsit, după cei doi autori, doar alături de confrății săi magicieni, în cuprinsul unei confrerii sacerdotale. Niciodată magicianul vechilor societăți nu va fi prezent în comunitatea morală alături de toți ceilalți prozești: „o asemenea comunitate lipsește în mod normal în cazul magiei”.² Distincțiile sînt însă ambigue, afirmă Durkheim, invocînd în sprijinul afirmației sale un text clasic (Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, ediția a II-a, pp. 264-265).

Logica lui Durkheim, Mauss și Hubert, utilizată în analiza fenomenului magic, este una binară, a contrariilor. „Pentru ei, religia este asociată unor activități publice și solemne, iar magia unora private și secrete. Cea dintîi se exprimă pe deplin în sacrificiu, cea de-a doua în maleficiu”³. Nu prin mijlocirea unui asemenea discurs logic poți surprinde esența magiei. Cei trei sociologi îl folosesc mai curînd pentru a-i releva limitele. Gîndirea magică cercetată de ei a dezavuat algoritmul clasic al cauzalității și logicii comune. Astfel, nu mai apare ca fiind evidentă și actuală simpla ireversibilitate a relației cauză-efect. Ecuația cauzală nu mai cunoaște, în paradigma magicului, desfășurarea simplei linearități. Ea devine, mai curînd, „desfășurarea care înfășoară”. Lanțul cauzal se rulează pe el însuși, după modelul spiralei. Acum „după” poate cu ușurință să precedă pe „înainte”: unul și același spirit (*mana* etc.) poate ființa pretutindeni, în mai multe locuri deodată.

2. VINCULUM QUIPPE VINCULORUM AMOR EST

Mana – temei al acțiunii magice, după Mauss și Hubert – se poate regăsi în timpurile moderne și post-moderne în ipostaza iubirii. Aceasta este, după splendida

1. H. Hubert, M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* in „l'Année sociologique”, 1902-1903, p.18.

2. E. Durkheim, *op. cit.*, p.52.

3. Mark Augé, *Religie și antropologie*, traducere și prefață de Ioan Pînzaru, București, Editura Jurnalul Literar, 1995, p.34.

demonstrație a lui I.P. Culianu, gradul zero al oricărei magii. Pentru a-i releva actualitatea, I.P. Culianu pleacă de la analiza textului atribuit lui Giordano Bruno, *De vinculis in genere*. „Spre a înțelege și pune în valoare actualitatea lui *De vinculis* (și a magiei, în genere n.n.), ar trebui să fim informați asupra activității acestor trus-turi, a misterelor Propagandei, ar trebui să putem arunca o privire în manualele școlilor de spionaj, despre care ne putem totuși face o idee după ceea ce transpare câteodată în afara culiselor acestor organizații”¹. Aserțiunea se referă la ceea ce James Frazer numea a fi magie simpatetică, cea în care „asemănătorul produce asemănătorul” (H. Bergson). „Acțiunea magică are loc prin contact direct (virtualem seu potentialem), prin sunete și figuri care-și exercită puterea asupra simțurilor văzului și auzului (*Theses de Magia*, XV, vol.III, p.466)”². Însă aceste simțuri sînt căile secunde de persuadare magică. Calea regală este reprezentată de fantezie (*De Magia*, III, p.452). Ea mijlocește totul (*Theses de Magia*, XLIII, vol. III, p.48). Magicianul – în ipostaza modernă a intelectualului sau a întreprinzătorului – este singurul în măsură a-și stăpîni imaginația. În rest, imaginarul se livrează generos arbitrarului. Totuși, I.P. Culianu insistă asupra marilor ispite³ la care este supus magicianul. Odată apropierea de sacru realizată, ispita răului nu dispăre: ea devine mai prezentă ca oricînd.⁴

Deci magia – în forma sa pură, inițială, a iubirii – stăpînește întreaga lume. Toate celelalte relații sînt chipuri, măști ale legăturii erotice. Vinculum – esența actului magic – este marea taină a lumii. Ea ascunde o secretă corespondență între magician și obiectul posedat de acesta. Esența ei – cercetată sociologic – depinde de vîrstă, temperament, condiție socială. Dincolo de acești

1. I.P. Culianu, *Eros și magie în Renaștere, 1484*, traducere de Dan Petrescu, București, Editura Nemira, 1994, p. 135.

2. *ibidem*, p.137.

3. „Ai grijă să nu te prefaci din operator în instrument al fantasmelor” (*Sigillus sigillorum*, II, 2, p.193).

4. Ideea este universală. Arta creștină românească o ilustrează, la rîndul ei, prin frescele pictate ale mănăstirii Voroneț. Îngerii care au urcat cel mai sus pe „scara raiului” (Ioan Scărarul) au și „șansa” celei mai teribile căderi.

itemi, importantă pentru magie rămîne dorința, voința de a avea. Efectul social al unei asemenea dorințe este unul tranzitiv. Pentru a-l persuadea pe celălalt este „suficient” să dezvolți în tine însuți o emoție sau o afecțiune care sfîrșesc prin a deveni contagioase. Dacă vom gîndi magia în ipostaza ei pură, atunci risipirea dorinței – determinată de satisfacerea plăcerii – slăbește legăturile magice. Totul este deci sporirea dorinței, nerisipirea ei în simpla plăcere. Aceasta din urmă va fi transmutată în „dinamisme transpersonale” (Mircea Eliade), ca în tehnicile taoiștilor din China și ale yoginilor tantrici din India și Tibet.

Magia erotică este gradul zero al oricărei magii. De ce? Pentru că erosul, sub o formă sau alta, sub chipul luminos (iubirea) sau cel întunecat (ura), este întotdeauna prezent în relațiile actorilor sociali. Întreaga existență se consumă în captivitatea magiei naturale. Societatea însăși nu este „decît magie în acțiune”.¹ Viața însăși se consumă în scenariul imprevizibil al „transferului de rol” (Jacques Lacan). Niciodată însă, în cuprinsul actului magic, transferul de rol nu pare a fi dezinteresat. Nimeni nu manipulează de dragul manipulării, pare a sugera textul lui Bruno.

Practicile magicianului sfîrșesc prin a fi întotdeauna admise. E adevărat, Mauss și Hubert insistă mai mult asupra magiei prohibite. Nu este însă mai puțin adevărat că și în acest caz magicianul – reușind în acțiunea sa – impune reguli socialului. Totul este ca persuasiunea să fie obținută, indiferent de chipul pe care magicianul și-l ia (profet, întemeietor de religii, psihanalist, funcționar al trusturilor de inteligență etc.). Timpul modern nu mai cuprinde însemnele clasice ale magicianului, așa cum apar ele în textul lui Mauss și Hubert. Magicianul modern poate fi însă deslușit în actorul social ce se ocupă „de relațiile publice, de propagandă, de prospectarea pieții, de anchete sociologice, de publicitate, de informație, contra-informație și dez-informație, de cenzură, de operațiuni de spionaj și chiar de criptografie”.² Tocmai pentru a-i înțelege pe aceștia din urmă, trebuie să-i

1. I.P. Culianu, *op.cit.*, p.152.

2. *ibidem*, p.183.

cunoaștem pe cei dintâi. Pentru a ne pricepe mai bine timpul prezent, este necesară lectura lui Mauss și Hubert. Timpurile postmoderne cunosc însă actul magic deghizat aproape perfect. În neliniștile și ezitățile sale, postmodernitatea își trădează, nu de puține ori, chipurile magice. „Tehnologia... este o magie democratică ce îngăduie oricui să se bucure de facultățile extraordinare cu care se lăuda magicianul”¹. Statul însuși apare acum ca un epigon târziu, rebel și stîngaci cosmetizat, al magicianului arhaic. El caută „să producă instrumentele ideologice necesare în vederea obținerii unei societăți uniforme”. Orice societate își produce astăzi așteptări culturale extrem de diverse. Ele nu pot fi satisfăcute total de nici o instituție socială luată în parte. Atunci Statul, sub masca aparentei frustrări, secretă continuu și detașat „centre ideologice” ce creează „așteptări alternative”. Utopiile moderne se împlinesc în cuprinsul acestor alternative de așteptare. Ele sînt brațe ale Statului, cu stîngăciile strecurate în sîmul celor neîmpliniți social.² Acestora li se adresează Statul-magician, oferindu-le pînă la sațietate orizonturi largi de așteptare. Este calea subtilă a magicianului modern de „a evita represiunea directă și de a salvagarda ideea de libertate, a cărei importanță cu greu ar putea fi subestimată”³. Încercarea, reprobabilă în sine, se „salvează” prin riscul enorm al magicianului manipulator : alternativele propuse sub chipul întreprinderilor libere, al societăților culturale și comerciale private, pot scăpa de sub ochiul vigilent al Statului însuși. La limită, ele îi pot contesta acestuia chiar temeiul existenței. Atunci Statul sfîrșește – nu de puține ori – în ipostaze fruste, vulgare (Statul-polițist, Statul-temnicer, Statul-post-totalitar). Excesul de vitalitate și suplețe al Statului-manipulator se consumă în cosmetizarea propriului său chip. El se arată astfel incapabil în a-și construi o mască convingătoare în cuprinsul relațiilor internaționale.

1. *ibidem.*, p.154.

2. În textele sale, A. Glucksmann numește pe acești neisprăviți sociali „proști”. Este un înțeles social dat prostiei prin care sînt stigmatizați marginalii, colonizații, emigranții etc. El diferă total de prostia înțeleasă ca simplă gafă, nepricepere sau insuficiență mentală.

3. I.P. Culianu, *op.cit.*, p.155.

Incapacitatea de moment a Statului-magician de a oferi o alternativă reală pe plan internațional lasă loc unui adevărat joc al interpretărilor. Statul-posttotalitar, departe de a accepta unica interpretare adevărată (autorisipirea și epuizarea de sine a Statului-magician) se oprește asupra celor false. Falsul poate lua acum forma ultimă, teribilă tocmai prin alternativa gândită de Statul-posttotalitar. Acesta se vede pe sine ca fiind adevăratul Demiurg. Interpretarea falsă se poate întrupa acum în cuprinsul întregii comunități sociale.

Totul se întâmplă ca în opera deschisă a lui Umberto Eco: eroarea ajunge să-și construiască propria sa realitate. Ea funcționează ca și cum ar fi adevărata realitate. Asemenea lui Eco, I.P. Culianu crede că în cele din urmă un anumit adevăr se va impune. Magia – dincolo de orice captivitate a timpului – rămîne o știință a trecutului, a prezentului și a viitorului.

Magia este eternă.

Nicu Gavriluță

TEORIA GENERALĂ A MAGIEI

CAPITOLUL I

ISTORIC ȘI IZVOARE

De multă vreme magia constituie o sursă de speculații. Aparținând mai curînd istoriei magiei, întrucît sînt practice, speculațiile filozofice datorate alchimistilor și teologilor nu-și pot afla locul într-o istorie a lucrărilor științifice consacrate subiectului nostru. Lista acestora debutează cu scrierile fraților Grimm, cei ce au inaugurat lunga serie de cercetări în care se înscrie și lucrarea de față.

Există deja monografii remarcabile dedicate majorității claselor importante de activități magice. Fie că faptele au fost colecționate din punct de vedere istoric, fie dintr-un punct de vedere logic, aceste repertorii uriașe au fost deja alcătuite. Și, pe de altă parte, au fost dobîndite unele noțiuni, așa cum sînt cele de supraviețuire sau de simpatie.

Înaintașii noștri direcți sînt reprezentanții școlii antropologice, datorită cărora s-a constituit deja o teorie coerentă asupra magiei. Tylor atinge subiectul în a sa *Civilisation primitive* de două ori. Mai întîi, el pune în legătură demonologia magică și animismul primitiv ; în cel de-al doilea volum, el vorbește, printre cei dintîi, despre magia simpatică, adică despre riturile magice care, urmînd legile simpatiei, merg de la asemănător la asemănător, de la aproape la aproape, de la imagine la lucru, de la parte la întreg ; o face mai ales pentru a arăta că, în societățile noastre, simpatia

aparține sistemului de supraviețuire. De fapt, Tylor nu oferă nici o explicație magiei decât în măsura în care animismul ar putea constitui o asemenea explicație. În mod similar, au studiat magia Wilken și Sydney Hartland, unul punînd-o în legătură cu animismul și șamanismul, celălalt considerînd-o un fel de gaj al vieții și asimilînd relațiile simpatice cu cele existente între individ și ființa de care este legată viața lui.

Odată cu Frazer și Lehmann, își fac apariția și primele teorii în adevăratul înțeles al cuvîntului. Teoria lui Frazer, așa cum a fost expusă în a doua ediție a *Crengii de aur*, constituie o expresie clară a unei tradiții la care au contribuit, pe lîngă Tylor, Sir Alfred Lyall, Jevons, Lang și Oldenberg. Deși părerile individuale diferă, toți respectivii autori înțeleg să facă din magie o specie de știință anterioară științei, și cum chiar în aceasta constă esența teoriei lui Frazer, vom vorbi mai întîi despre ea. Pentru Frazer, sînt magice acele practici destinate să producă efecte speciale prin aplicarea a două legi, numite legi ale simpatiei : legea similarității și cea a contiguității ; el le formulează astfel : „Asemănătorul produce asemănător ; lucrurile care s-au aflat în contact, dar nu mai sînt, continuă să acționeze unul asupra celuilalt ca și cum ele ar mai fi în contact”. Drept corolar, am mai putea spune că : „Partea este pentru întreg ceea ce înseamnă imaginea pentru lucrul reprezentat”. Astfel, definiția oferită de școala antropologică tinde să includă magia în magia de tip simpatetic. Din acest punct de vedere, formulările lui Frazer sînt categorice și ele nu lasă loc vreunei ezitări sau excepții : simpatia reprezintă condiția necesară și suficientă pentru magie ; toate riturile magice sînt simpatice și toate riturile simpatice sînt și magice. Putem admite că, de fapt, magicienii practică rituri asemănătoare rugăciunilor și sacrificiilor religioase, dacă nu cumva ele constituie chiar o copie sau o parodie a celor din urmă ; mai mult, putem admite că, într-un număr de

societăți, preoții ar avea o predispoziție remarcabilă pentru exercițiile cu caracter magic. Asemenea fapte însă, după cum ni se spune, stau mărturie unor uzurpări de dată recentă și nu este cazul să ținem cont de ele atunci când vrem să oferim o definiție ; aceasta nu trebuie să dea seama decît de magia pură.

Din afirmația de mai sus, putem deduce și altele. Mai întâi, că ritual magic acționează în mod direct, fără mijlocirea vreunui agent spiritual ; în plus, eficacitatea lui este necesară. Dintre cele două proprietăți, prima nu este universală, întrucît se admite că, fiind contaminată de religie, magia a decăzut, împrumutînd de la cea din urmă zeii și demonii ; adevărul celeilalte proprietăți nu este însă afectat căci, dacă am presupune existența unui agent mijlocitor, atunci ritual magic ar acționa asupra lui la fel ca și asupra fenomenelor ; l-ar forța, l-ar constrînge, în vreme ce religia doar conciliază. Cea din urmă trăsătură prin care magia pare să se deosebească de religie ori de cîte ori ele ar putea fi confundate rămîne, după Frazer, cea mai durabilă și generală caracteristică a magiei.

Teoria de mai sus poate fi completată cu o ipoteză avînd o influență foarte mare. Astfel înțeleasă, magia devine o formă primară a gîndirii umane. Ea ar fi putut exista cîndva într-o formă pură și omul, la început, ar fi putut gîndi doar în termenii magiei. Predominanța riturilor magice în cultele primitive și în folclor constituie, credem, o dovadă în sprijinul unei astfel de teorii. Mai mult, un asemenea stadiu al magiei mai poate fi încă întîlnit la unele triburi din Australia centrală, la care riturile totemice ar avea un caracter exclusiv magic. Astfel, magia ar reprezenta întreaga viață mistică și, în același timp, întreaga viață științifică a omului primitiv. Ea ar constitui prima treaptă a evoluției mentale, așa cum o putem constata sau presupune. Religia a rezultat din eșecurile și erorile magiei. La început, omul, fără să ezite, și-a obiectivat ideile și modul lor de asociere, și-a

închipuit că lucrurile sînt create după cum își sugerează gîndurile, s-a crezut stăpîn asupra forțelor naturii după cum era stăpînul propriilor sale gesturi ; dar a sfîrșit prin a înțelege că lumea îi opune rezistență ; imediat, a înzestrat-o cu acele forțe misterioase pe care și le atribuisese și lui. După ce fusese zeu, a populat lumea cu zei. Zei pe care nu i-a constrîns, ci și i-a alăturat prin adorație, adică prin sacrificiu și rugăciuni. Desigur că Frazer nu avansează o asemenea ipoteză decît cu o prudență rezervată, dar o susține cu fermitate. O completează chiar, explicînd modul în care, plecînd de la religie, spiritul omului s-a îndreptat către știință ; devenit capabil să constate greșelile religiei, a revenit la aplicarea principiului de cauzalitate ; însă de acum încolo este vorba de o cauzalitate experimentală și nu de una magică. Vom relua amănunțit diversele puncte ale unei atare teorii.

Lucrarea lui Lehmann constituie un studiu de psihologie și are drept prefață o scurtă istorie a magiei. Ea pornește de la observarea unor fapte contemporane. Magia, definită ca „punere în practică a superstițiilor”, adică a „credințelor ce nu sînt nici religioase, nici științifice”, se menține în societățile de astăzi sub forma vizibilă a spiritismului și a ocultismului. Conscrîndu-se analizei experiențelor principale ale spiritiștilor, cu ajutorul psihologiei experimentale, Lehmann ajunge să vadă în ele și, ca urmare, în magie, iluzii, anteposedări, erori de percepție pricinuite de fenomenele de așteptare.

Toate lucrările amintite au o caracteristică sau o lipsă comună. Deoarece nu s-a urmărit întocmirea unei enumerări complete a diverselor tipuri de fapte magice, este îndoielnic că s-a reușit să se constituie o noțiune științifică în care să fie cuprinse toate. Singura încercare realizată de a circumscrie magia, cea datorată lui Frazer și Jevons, e pătinitoare. Ei au ales așa-zisele fapte tipice ; ei au crezut într-o magie pură și au redus-o în întregime la simpatie. Dar nu

au demonstrat și legitimitatea acestei opțiuni. Din contra, au lăsat deoparte o mulțime însemnată de practici pe care atît cei ce le-au practicat, cît și cei ce le-au observat doar, le-au calificat întotdeauna ca fiind de natură magică, așa cum sînt incantațiile și riturile unde intervin demonii propriu-ziși. Dacă nu ținem cont de definițiile vechi și dacă creăm, o dată pentru totdeauna, o clasă atît de limitată de noțiuni și practici, în afara căreia nu dorim să recunoaștem decît aparențe ale magiei, să ne întrebăm, atunci, cum pot fi explicate iluziile ce au făcut ca atîtia indivizi să considere drept magie unele fapte neavînd, prin ele însele, un astfel de caracter. Am așteptat în zadar un răspuns. Ni se va spune că actele simpatice formează o clasă naturală și independentă de fapte și că este important să o deosebim de altele? Se poate, dar atunci ar fi trebuit să dea naștere la expresii, la imagini, la atitudini sociale îndeajuns de diferite încît să putem afirma că sînt clar separate de restul magiei; de altfel, considerăm că lucrurile nu stau de fel așa. În orice caz, ar fi necesar să se fi înțeles că ni se oferea doar o teorie a acțiunilor datorate simpatiei și nu una a magiei în general. Pe scurt, nimeni nu ne-a furnizat pînă astăzi o noțiune clară, completă și satisfăcătoare despre magie, o noțiune de care să nu ne putem lipsi. Așa încît sîntem nevoiți să o construim noi înșine.

Dar, pentru a o construi, nu vom putea să ne mărginim doar la studierea unuia sau a două sisteme magice, ci va trebui să luăm în considerație cît mai multe concomitent. Într-adevăr, nu putem spera ca din analiza unei magii, oricît de bine aleasă ar fi ea, să deducem o lege valabilă pentru toate fenomenele magice și asta întrucît incertitudinea cu privire la hotarele magiei ne determină să ne temem că nu le-am cuprins pe toate. Pe de altă parte, va trebui să studiem sisteme cît mai eterogene cu putință. Acesta

va fi mijlocul de a stabili că, oricât de diferite ar fi de la o civilizație la alta legăturile ei cu celelalte clase de fenomene sociale, magia conține elemente comune esențiale și deci, este peste tot aceeași. Mai ales că trebuie să examinăm în paralel sistemele magice din societățile primitive și cele din societățile foarte diferențiate. În cele din urmă vom afla, într-o formă ideală, faptele elementare, rădăcinile din care derivă celelalte; cele din urmă, întrucât au o organizare mai completă și instituții deosebite, ne vor furniza fapte mai inteligibile pentru noi, fapte ce ne vor permite o mai bună înțelegere a celor din urmă.

Am avut grijă să luăm în considerație doar documentele foarte sigure care să ne evoce sisteme complete ale magiei. De aceea, câmpul nostru de observație se reduce semnificativ, din dorința de a ne referi doar la acelea supuse unor critici minore. Ne-am mulțumit deci să observăm și să comparăm între ele doar un număr limitat de sisteme de magie: cele din câteva triburi australiene¹, din câteva societăți din Melanezia², ale națiunilor din ramura irocheză – cherokee și huroni, iar dintre sistemele magiei

1. Pentru arunca vz. Spencer și Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Londra, 1898; – pitta-pitta și triburile vecine din centrul Queenslandului: W. Roth, *Ethnological Studies among the North-Western Central Queensland Aborigines*, Brisbane, 1897; – kurnai, murring și triburile vecine din Sud-Est: Fison și Howitt *Kamilaroi and Kurnai*, 1885; despre unele credințe australiene, în *Journal of the Anthropological Institute*, 1883, t. XIII, p.185 sq.; «Australian Medicine-Men», *J.A.I.*, XVI, p.32 sq.; «Notes on Australian Songs and Song-Makers», *J.A.I.*, XVII, p.30 sq. – Documentele de mai sus, deși valoroase, sînt adesea incomplete, în special în ceea ce privește incantațiile.

2. Insulele Banks, Solomon, Noile Hebride: Codrington, *The Melanesians, their Anthropology and Folklore*, 1890; alături de acest studiu capital, se află câteva observații etnografice, printre care cele ale lui Gray despre indigenii tanna (*Proceedings of the Australian for the Advancement of Science*, ian., 1892); cf. Sidney H. Ray, «Same Notes on the Tannese», în *Internationales Archiv für Ethnographie*, 1894, t. VII, p.227 sq. Lucrările prezintă interes mai ales în ceea ce privește noțiunea de *mana*, dar oferă date incomplete despre rituri, incantații și regimul general al magiei și ale magicianului.

algonquine, ale indigenilor ojibway¹. Totodată, am luat în considerare magia din vechiul Mexic², sistemul magiei moderne a malaezilor din strîmtori³, precum și două dintre formele sub care se prezintă magia în India : cea populară contemporană, studiată în provinciile din Nord-Vest și forma cvasi-cultă, dată de unii brahmani în epoca literaturii numite vedice⁴. Am

1. La indigenii cheerokee, întîlnim adevărate texte magice, manuscrise rituale propriu-zise, scrise de magicieni cu caractere sequoyah ; Mooney a cules circa 550 de formule și rituri ; a reușit să obțină și cele mai bune comentarii asupra lor : «The Sacred Formulas of the Cherokees», *VIIth Annual Report of the Bureau of American Ethnology* ; «The Mythes of the Cherokees», *XVIIIth Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn...* Pentru huroni, am cules datele excelente ale D-lui Hewitt referitoare la *orenda*, pe care le vom analiza în continuare. – Pictogramele ojibway (algonquini), care evocă inițierile ce au loc în diferite societăți magice, ne-au fost și ele de mare utilitate. În lucrările lui Hoffmann (*VIIth Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn., The Mide'wiwin of the Ojibwa*, 1887), ele au atît valoare de text scris cît și de monumente figurative.
2. Despre magia mexicană, vezi manuscrisul ilustrat, în spaniolă și în limba nahuatî, redactat pentru Sahagun, publicat, tradus și comentat de Seler («Zauberei und Zauberer im Alten Mexico», in *Veröff. a.d. Kgl. Mös. f. Völkerk.*, VII, 2, 2/4), cu informații foarte bune dar sumare.
3. Cartea lui W.W. Skeat, *Malay Magic*, Lond., 1889, conține o listă excelentă a unor fapte bine analizate și complete observate de autor sau culese dintr-un mare număr de opusculi magice aflate în manuscris.
4. Hindușii ne-au furnizat documente magice incomparabile : imnuri și formule magice din *Atharva Veda* (Ed. Roth și Whitney, 1856 ; ediție comentată de Sâyana, Bombay 1895-1900, 4 vol., 4⁰ ; traduse de Weber, c.I-VI in *Indische Studien*, vol. XI-XVIII ; trad. de M. Henry, c. VII-XIV, Paris, Maisonneuve, 1887-1896 ; traducere și comentariu la o culegere de imnuri de Bloomfield, «Hymns of the Atharva-Veda», in *Sacred Books of the East*, vol. XLII) ; texte rituale din *Kauçika-Sûtra* (Ed. Bloomfield, *Journ. of the Amer. Oriental Soc.*, 1890, vol.XIV : trad. parțială cu note, să spunem definitive, de Caland, *Alt-Indisches Zauberritual*, Amsterdam, 1900 ; Weber, «Omina und Portenta», in *Abhdl. d. Kgl. Ak. d. Wiss.*, Berlin 1858, pp.343-413). Să nu uităm că aceste texte prost dateate reprezintă o *singură* tradiție, să-i spunem literară, a *uneia* dintre școlile *brahmanice* cu privire la Atharva Veda și nu întreaga magie brahmanică și, cu atît mai mult, întreaga magie a Indiei antice. Pentru India modernă, am utilizat culegerea lui Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, 2 vol., Lond., Constable, 1897. Ea are cîteva lacune, îndeosebi privind nuanțele riturilor și textelor din formulele magice.

utilizat într-o mică măsură documentele în limba semită, fără însă a le neglija¹. Studiul sistemelor magice grecești și latine² ne-a fost extrem de util pentru cercetarea reprezentărilor magice și a funcționării reale a unei magii bine diferențiate. În fine, am întrebuințat unele fapte bine atestate, furnizate de istoria magiei medievale³ și de folclorul francez, german, celtic și finlandez.

-
1. Din magia asiriană cunoaștem doar riturile de exorcizare : Fossey, *La Magie assirienne*, 1903. Despre magia vechilor evrei, ne-au rămas doar informații fragmentare ! Witton Davies, *Magic, Divination and Demonology among the Hebrews*, 1898 ; L. Blau *Das altjudische Zauberveresen*, 1898. – Am lăsat deoparte magia arabă.
 2. Despre valoarea surselor grecești și latine, unul dintre noi a oferit deja explicații (H. Hubert, *Magia*, în *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, de Daremberg și Saglio, VI, fasc. 31., pp.9 și urm.). Am utilizat îndeosebi papirusuri magice care ne oferă, dacă nu ritualuri întregi, cel puțin indicații complete despre unele rituri. Am recurs cu plăcere la textele alchimistilor (Berthelot, *Collection des alchimistes grecs*). Dar am folosit cu prudență romanele și povestirile cu conținut magic.
 3. Studiarea magiei medievale ne-a fost facilitată de două lucrări excelente ale lui Hansen, despre care am mai amintit (*Année sociologique*, V. pp.228 și urm.).

CAPITOLUL II

DEFINIȚIA MAGIEI

În principiu, vom admite pentru moment că, în diverse societăți, magia a fost suficient de diferențiată de alte sisteme de fapte sociale. Dacă este așa, înseamnă nu numai că magia constituie o clasă distinctă de fenomene, ci că ea este și susceptibilă de a fi definită în mod clar. Prin urmare, vom căuta o definiție proprie, căci nu ne putem mulțumi să numim magice toate faptele desemnate astfel de cei ce asistă sau iau parte la ele. Aceștia din urmă privesc lucrurile dintr-un punct de vedere subiectiv, care nu este neapărat și cel al științei. O religie califică drept magie rămășițele unor culte vechi, chiar înainte ca ele să fi încetat de a mai fi practicate ; este un punct de vedere deja impus printre oamenii de știință, încât un folclorist distins ca Skeat, de exemplu, consideră că vechile rituri agrare din Malaezia sînt de natură magică. În ceea ce ne privește, magice sînt doar lucrurile considerate cu adevărat astfel de o întreagă societate și nu numai de o parte a sa. Mai știm însă că nu întotdeauna societățile și-au făurit o concepție foarte clară despre magie, iar atunci cînd au avut-o, nu au ajuns prea repede la ea. Deci nu sperăm să oferim imediat termenii unei definiții perfecte, aceasta neputînd să apară decît ca o concluzie a lucrării privitoare la raporturile dintre magie și religie.

Magia cuprinde agenți, acte și reprezentări : numim *magician* individul care îndeplinește acte magi-

ce, chiar dacă nu este un profesionist ; numim *reprezentări magice* ideile și credințele corespunzătoare actelor magice ; cît despre actele în funcție de care definim celelalte elemente ale magiei, pe acestea le numim *rituri magice*. Încă de pe acum trebuie să deosebim asemenea acte de practicile sociale cu care ar putea fi confundate.

Riturile magice și întreaga magie țin, înainte de orice, de tradiție. Actele care nu se repetă nu pot fi magice. Actele în a căror eficacitate nu crede întregul grup nu sînt nici ele magice. Forma riturilor este eminentemente transmisibilă și confirmată de opinia publică. Rezultă de aici că actele strict individuale – cum ar fi practicile superstițioase ale jucătorilor de cărți – nu pot fi considerate magice.

Actele magice pot fi confundate cu unele practici tradiționale, cum sînt actele juridice, tehnicile și riturile religioase. A fost pus pe seama magiei sistemul obligațiilor juridice din simplul motiv că, și de o parte și de alta, întîlnim formule solemne, cuvinte și gesturi care obligă și constituie un legămînt. Dacă însă, actele juridice au deseori un caracter ritualic, dacă un contract, un jurămînt, o ordalie sînt întrucîtva sacramentale, aceasta se datorează faptului că ele se combină cu anumite rituri fără a fi ele înseși calificate ca atare. În măsura în care prezintă o eficacitate particulară, și realizează mai mult decît simple relații contractuale între ființe, ele nu mai au un caracter juridic, ci unul magic și religios. Dimpotrivă, actele ritualice, prin esența lor, sînt capabile să producă altceva decît simple convenții ; ele sînt eminentemente eficace, creatoare ; ele fac. Riturile magice, în special, sînt concepute ca atare ; de aceea, numele lor provine tocmai din caracterul efectiv : în India, cuvîntul care corespunde noțiunii de rit este *karman*, act ; vrăjitoria este chiar *factum*, *krtyâ* prin excelență ; cuvîntul german *Zauber* are același înțeles etimologic ; și alte limbi desemnează magia prin cuvinte a căror rădăcină cuprinde verbul *a face*.

Dar și tehnicile sînt creatoare. Ele sînt compuse din gesturi socotite drept eficace. Din acest punct de vedere, cea mai mare parte a omenirii reușește cu greu să le deosebească de rituri. De altfel, probabil că nu există nici un țel atins cu trudă de arte și meșteșuguri și la care să nu poată ajunge și magia. Avînd aceleași scopuri, ele se asociază în mod firesc, încît amestecul lor este un fapt constant ; el însă se produce în proporții variabile. În general, magia se alătură tehnicii și o însoțește în agricultură, la pescuit sau vînătoare. Alte arte sînt, ca să spunem așa, cuprinse în totalitate în magie. Este cazul medicinei și al alchimiei ; în cazul lor, vreme îndelungată, elementul tehnic a fost foarte redus, fiind dominate de magie într-o așa măsură încît par că s-au născut din ea. Nu numai că actul medical a rămas pînă în zilele noastre îngrădit de prescripții religioase și magice, de rugăciuni și incantații, de precauții astrologice, dar și medicamentele, dietele medicale, gesturile chirurgului reprezintă o țesătură de simboluri, simpatii, homeopatii și antipatii, fiind în realitate considerate magice. Eficacitatea riturilor și cea a artei nu sînt deosebite, ci ele sînt imagnate concomitent.

Confuzia este cu atît mai facilă, cu cît caracterul tradițional al magiei se regăsește în arte și meșteșuguri. Gesturile artizanului sînt prescrise la fel de strict ca și cele ale magicianului. Totuși, peste tot se face deosebire între magie și arte, deoarece se intuiește că între ele există diferențe de metodă greu de surprins. În tehnică, se consideră că efectul se produce în mod mecanic. El este rezultatul direct al coordonării gesturilor, uneltelor și agenților fizici. Îl vedem urmînd imediat cauzei ; produsele și mijloacele sînt omogene : elanul aruncării face să plece sulița, iar prepararea mîncării se realizează cu ajutorul focului. Mai mult, tradiția este controlată permanent de experiență, aceasta punînd neîncetat la încercare valoarea credințelor tehnice. Însăși existența artelor depinde

de continua percepere a omogenității cauzelor și efectelor. Atunci cînd o tehnică este în același timp și magie și tehnică, tocmai latura magică se sustrage unei atare definiri. Într-o practică medicală, magie sînt cuvintele, incantațiile, practicile rituale și astrologice. Ele sînt cele ce găzduiesc forțele oculte, spiritele, și prin ele lumea ideilor face ca mișcările, gesturile ritualice să fie socotite ca avînd o eficacitate cu totul aparte, deosebită de cea mecanică. Nu efectul sensibil al gesturilor este adevăratul efect. Cel din urmă îl depășește întotdeauna pe cel dintîi și, în mod normal, nu e de același ordin ; de pildă, atunci cînd aducem ploaia agitînd apa din izvor cu un băț. În aceasta constă specificul riturilor pe care le-am putea denumi *acte tradiționale cu o eficacitate* sui generis.

Am reușit să definim ritul, nu însă și ritul magic, pe care trebuie să-l deosebim acum de cel religios. Am văzut că Frazer ne-a furnizat cîteva criterii. Primul constă în aceea că ritul magic este un rit de tip simpatetic. Este însă un criteriu insuficient. Nu numai că există rituri magice care nu sînt simpatice, dar simpatia însăși nu este specifică magiei, întrucît actele simpatice se întîlnesc și în religie. Atunci cînd marele preot din templul de la Ierusalim varsă apă pe altar, cu prilejul sărbătorii Souccoth, și ridică brațele, el îndeplinește un rit de tip simpatetic menit în mod evident să aducă ploaia. Și ritul săvîrșit în timpul sacrificiului de oficiantul hindus, atunci cînd prelungește sau scurtează după plac viața celui sacrificat, conform parcursului urmat pentru libație, este eminamente simpatetic. Și de o parte, și de cealaltă, simbolurile sînt foarte clare ; ritul pare că acționează prin el însuși ; totuși, și într-un caz, și în celălalt, el este eminamente religios : agenții care îl îndeplinesc, caracteristicile locurilor și divinitățile prezente, solemnitatea actelor, intenția celor ce iau parte la cult nu ne lasă nici o îndoială în această privință. Prin urmare, riturile simpatice pot să fie la fel de bine atît magice, cît și religioase.

Prin cel de-al doilea criteriu propus, Frazer afirmă că, de obicei, ritul magic acționează prin el însuși și constrânge, în vreme ce ritul religios adoră și conciliază ; primul are o acțiune mecanică imediată, celălalt acționează indirect, printr-un soi de persuasiune respectuoasă ; agentul său este un mijlocitor spiritual. Însă această distincție este departe de a fi suficientă ; de multe ori, ritul religios constrânge și el, iar în majoritatea religiilor din vechime, zeul nu era nicidecum capabil să se sustragă unui rit săvârșit fără nici un viciu de formă. Mai mult, vom vedea că nu este adevărat că toate riturile magice ar avea o acțiune directă, întrucât și în magie există spirite, ba chiar și zei. Spiritul, fie el zeu sau diavol, nu ascultă întotdeauna de ordinele magicianului, încât acesta sfârșește prin a-l implora.

Va trebui să căutăm alte criterii, iar pentru a le afla, vom recurge la clasificări succesive.

Printre rituri, există unele cu un caracter religios cert : sînt riturile solemne, publice, obligatorii și regulate ; așa sînt, de pildă, sărbătorile și sacramentele. Totuși pe unele dintre acestea, Frazer nu le-a recunoscut drept religioase ; pentru el, toate ceremoniile australiene și o mare parte din ceremoniile de inițiere sînt magice, întrucât includ rituri de tip simpatic. De fapt însă, riturile clanurilor arunta, numite *intichiuma*, rituri tribale de inițiere, au importanța, solemnitatea și sacralitatea pe care le evocă religia. Speciile și strămoșii totemici prezenți în timpul ritului reprezintă tocmai acele puteri de temut în a căror intervenție chiar și Frazer vede un semn al actului religios, fiind invocate în cursul ceremoniilor.

Dimpotrivă, există alte rituri care au întotdeauna un caracter magic : sînt maleficiile. Așa sînt ele caracterizate în religie și drept. Fiind ilicite, sînt interzise și pedepsite în mod expres. În acest caz, interdicția evidențiază formal antagonismul dintre ritul magic și cel religios. Ea conferă maleficiului caracterul magic,

deoarece și unele rituri religioase sînt la fel de dăunătoare; așa sînt cazurile de *devotio*, imprecățiile împotriva dușmanilor cetății, împotriva celor ce încalcă un jurămînt sau jefuiesc mormintele, în fine, toate riturile referitoare la moarte, conținînd interdicții rituale. Putem chiar afirma că există maleficii considerate astfel doar de cei ce se tem de ele. Interdicția constituie o limită și magia, în ansamblul ei, caută să se apropie de ea.

Cele două extreme formează – ca să spunem așa – cei doi poli ai magiei și religiei: polul sacrificiului și cel al maleficiului. Religiile își făuresc întotdeauna un soi de ideal spre care înalță imnuri, jurăminte, sacrificii, ideal protejat prin interdicții. Magia însă le evită. Ea tinde către maleficiu și grupează în jurul lui rituri magice, alcătuiind imaginea cea mai comună pe care oamenii și-au făcut-o despre magie. Între cei doi poli, se află o masă confuză de fapte al căror caracter specific nu se observă imediat. Este vorba despre acele practici care nu sînt nici interzise, dar nici prescrise în mod special. Există acte religioase individuale și facultative; există acte magice licite. Sînt actele ocazionale din cultul individual, pe de o parte, și practicile magice asociate tehnicii, medicinei de pildă, pe de altă parte. Țăranul, cînd exorcizează șoarecii de cîmp, indianul, atunci cînd își prepară un leac ca să-l aibă în caz de război, finlandezul dedicînd incantații armei de vînătoare, cu toții au țeluri pe care le pot mărturisi și săvîrșesc fapte permise. Înrudirea dintre magie și cultul domestic este evidentă, în Melanezia, de pildă, unde magia apare în șirul actelor avînd drept obiect strămoșii. Departe de a nega posibilitatea apariției unor confuzii, vom insista chiar asupra lor, urmînd să le explicăm ceva mai tîrziu. Pentru moment, aproape că vom accepta definiția lui Grimm, atunci cînd consideră magia „*un fel de religie făcută pentru nevoile inferioare ale vieții domestice*”. Oricît interes ar prezenta însă pentru noi

continuitatea magiei și a religiei, pentru moment, înainte de orice altceva, este important să clasificăm faptele și să enumerăm câteva dintre caracteristicile exterioare după care ele pot fi recunoscute. Înru-direa lor nu i-a împiedicat pe oameni să simtă deosebirea dintre cele două tipuri de rituri și să le practice astfel încât să fie evident că o simt. Nu ne rămîne decît să căutăm semnele după care să le deosebim.

În primul rînd, de cele mai multe ori, riturile magice și cele religioase au agenți diferiți, nefiind săvîrșite de aceiași indivizi. Dacă, din întîmplare, preotul îndeplinește un act magic, atitudinea sa nu este cea corespunzătoare funcției ; el va întoarce spa-tele altarului și va face cu mîna stîngă ceea ce ar face în mod firesc cu dreapta ș.a.m.d.

Există însă și alte semne pe care trebuie să le grupăm. Mai întîi, alegerea locului de desfășurare a ceremoniei magice. În mod obișnuit, ea nu se desfășoară într-un templu sau pe altarul casnic, ci în pă-dure, departe de locuințe, la vreme de noapte sau pe semiîntuneric, ori în cine știe ce cotlon al casei. În timp ce ritul religios se desfășoară în public, la lumina zilei, cel magic, nu. Chiar atunci cînd este licit, ritul magic se săvîrșește pe ascuns, ca un maleficiu. Obligat să acționeze în public, magicianul caută să-i scape : el face gesturi pe furiș, iar cuvintele îi devin de neînțeleș. Vraciul, tămăduitorul, asistați de familie își mormăie formulele, își ascund gesturile și se învăluie în stări de extaz simulate sau reale. Magicianul se izolează deci de societate, cu atît mai mult atunci cînd se retrage în adîncurile pădurii. Este rezervat chiar și față de proprii lui colegi, are rețineri. Ca și secretul, izolarea este un semn aproape perfect al naturii intime a ritului magic. Un rit este săvîrșit întotdeauna de un individ sau de indivizi care acționează în nume propriu. Actul și actorul rămîn învăluiți în mister.

În realitate, semnele amintite anterior nu fac altceva decît să exprime ireligiozitatea ritului magic; el este, și se dorește să fie, antireligios. Oricum, el nu face parte dintr-unul din acele sisteme organizate, numite de noi *culte*. Dimpotrivă, practica religioasă, fortuită sau chiar facultativă, este întotdeauna prescrisă, fixată, oficială. Ea face parte dintr-un cult. De fapt, tributul adus divinităților cu prilejul unui jurămînt sau al sacrificiului expiatoriu pe motiv de boală reprezintă întotdeauna un omagiu firesc, obligatoriu, necesar chiar, deși voluntar. Dimpotrivă, chiar dacă uneori e în mod fatal periodic (în cazul magiei agricole) sau necesar, avînd un scop precis (în cazul vindecării, de pildă), ritul magic este considerat neregulat și anormal sau, cel puțin, nevrednic de stimă. Oricît de utile și licite ar fi, riturile medicale nu au aceeași solemnitate și nici același sentiment al datoriei împlinite ca în cazul sacrificiului expiatoriu sau al jurămîntului făcut unei divinități tămăduitoare. Cel ce recurge la vraci, ea proprietarul feteșului ori al spiritului sau la magician, o face din necesitate și nu din obligație morală.

Totuși avem cîteva exemple de cult magic. Este cultul lui Hecate din magia greacă, cel al Diane și al diavolului din magia medievală, o mare parte din cultul unuia dintre cei mai importanți zei hinduși, Rudra Siva. Dar asemenea cazuri sînt de o importanță secundară, demonstrînd că, pur și simplu, magicienii și-au făurit propriul lor cult după modelul celor religioase.

Iată-ne deci în posesia unei definiții provizoriu satisfăcătoare a ritului magic. Vom denumi magic *orice rit care nu face parte dintr-un cult organizat*, un rit privat, secret, misterios, tinzînd la limită către un rit interzis. Ținînd seama de modul în care am caracterizat celelalte elemente de magie, din definiție rezultă și o primă determinare a noțiunii. Se observă că nu definim magia prin forma riturilor, ci prin condițiile în care ele se produc, indicînd astfel locul important ocupat de ele în ansamblul obiceiurilor sociale.

CAPITOLUL III

ELEMENTELE MAGIEI

I. MAGICIANUL

L-am numit magician pe agentul riturilor magice, fie el un profesionist sau nu. Într-adevăr, constatăm că unele rituri magice pot fi săvârșite și de nespecialiști. Așa sînt leacurile băbești, din medicina magică și toate practicile rurale îndeplinite de mai multe ori pe parcursul vieții agricole ; la fel, riturile de vî-nătoare sau pescuit par a fi, în general, la îndemîna tuturor. Trebuie să observăm însă că asemenea rituri sînt cu mult mai puțin numeroase decît ni se pare. În plus, ele se mențin la un nivel rudimentar și nu răspund decît unor nevoi care, deși comune, sînt totuși foarte limitate. Chiar în grupurile mici, nedezvoltate, ce recurg la asemenea rituri în mod constant, doar cîțiva indivizi le practică în realitate. De fapt, în magia populară, agentul este reprezentat de șeful familiei sau de stăpîna casei. De altfel, mulți preferă să nu acționeze ei înșiși, ci să ceară ajutorul experților sau al celor mai avizați. Majoritatea ezită fie din scrupule, fie din neîncredere față de ei înșiși. Unii chiar nu permit să li se transmită o rețetă utilă.

Mai mult, ar fi o greșeală să credem că un magician de ocazie s-ar simți întotdeauna într-o stare normală în momentul practicării ritului. De cele mai multe ori, acesta este și motivul pentru care el se află

în situația de a opera cu folos. A respectat o interdicție alimentară ori sexuală ; a postit ; a visat ; a săvârșit anumite gesturi în prealabil ; fără a mai socoti că, măcar pentru o clipă, ritualul face din el un alt om. În plus, cel ce folosește o formulă magică, oricât de banală, crede că are și un drept de proprietate asupra ei. Atunci cînd un țăran afirmă că „rețeta este de la bunica”, el poate s-o și folosească ; în acest caz, întrebuintarea rețetei ține loc de profesiune.

În aceeași ordine de idei, să semnalăm și situația cînd toți membrii societății sînt investiți de către credința publică cu calități congenitale, acestea putînd deveni ocazional și calități magice : așa sînt familiile de magicieni din India modernă (ojha din provinciile din Nord-Vest, baiga din Mirzapur). Prin inițiere, membrii societăților secrete pot fi investiți și ei cu puteri magice ; la fel, cei ai unei societăți complete, unde inițierea deține un rol considerabil. Pe scurt, în ceea ce privește riturile, vedem că magicienii ocazionali nu sînt simpli indivizi laici.

La drept vorbind, dacă există rituri aflate la îndemîna tuturor și a căror practică nu cere o iscusință deosebită, aceasta se întîmplă, de cele mai multe ori, pentru că s-au vulgarizat prin repetiție, s-au simplificat prin uzură sau fiindcă sînt vulgare prin natura lor. În toate cazurile însă, s-au păstrat cel puțin știința unor rețete, accesul la tradiție, faptul conferind celui ce le urmează un minim de calificare. Cu această observație, să spunem că, în general, practicile magice sînt îndeplinite de către specialiști. Aceștia sînt magicieni, prezența lor fiind semnalată oriunde observațiile au fost suficient aprofundate.

Nu numai că magicienii există, dar teoretic, în multe societăți, exercițiul magiei le este rezervat în exclusivitate. Faptul este arătat, formal, de textele vedice, unde vedem că ritualul nu poate fi executat decît de *brahman* ; dar nici cel ce ia parte la rit nu este un actor autonom ; el asistă la ceremonie și

urmează cu pasivitate instrucțiunile primite. Repetă formulele ce i se spun, în momentele solemne îl atinge pe ofician, dar nimic mai mult ; pe scurt, el are același rol ca al sacrificatorului față de preot. Se pare că, în India antică, proprietatea exclusivă a magicianului asupra magiei nu reprezenta o simplă teorie. Avem toate motivele să credem că, de fapt, era un privilegiu al brahmanului, recunoscut de casta nobililor și a regilor (*ksatriya*) ; o demonstrează unele scene din teatrul clasic. În restul societății, ce-i drept, înflorea magia populară, mai puțin exclusivistă, dar avînd și ea practicienii ei. O concepție asemănătoare a dominat și în Europa creștină. Cel ce practica magia era considerat un magician și pedepsit ca atare. Crima magiei era una obișnuită. Pentru Biserică și lege nu se putea să existe magie fără magicieni.

1. *Calitățile magicianului.* Nu oricine dorește poate să devină magician : deținerea anumitor calități îl deosebește pe magician de ceilalți indivizi. Unele sînt dobîndite, altele sînt moștenite ; unele îi sînt împrumutate, pe altele le posedă efectiv.

Se susține că magicianul ar putea fi recunoscut după unele însușiri fizice care îl reprezintă și îl descoperă dacă se ascunde. Unii afirmă că el vede lucrurile răsturnate și că ochii săi au pupila cît irisul. Se crede că nu are umbră. În Evul Mediu, pe trupul lui era căutat acel *signum diaboli*. Nu exista nici o îndoială că, fiind isterici, mulți vrăjitori prezentau stigmatе și zone anestezice. În ceea ce privește credințele despre privirea nefirească a magicianului, ele se întemeiază, în parte, pe fapte reale. Oriunde, indivizii cu o privire pătrunzătoare, stranie, echivocă și strălucitoare, „privire de deochi” cum i se spune, produc teamă și sînt rău văzuți. Aceasta deja îi recomandă ca magicieni. Asemenea persoane sînt veșnic furioase și agitate, au o inteligență anormală față de mediile mediocre în care se crede în magie. Gesturile

bruște, rostirea sacadată, darurile oratorice sau poetice produc, și ele, magicieni. De obicei, în multe societăți, toate aceste semne denotă o anumită nervozitate pe care magicienii o cultivă și o exacerbează pe durata ceremoniilor. Frecvent, se întâmplă ca ei să fie cuprinși de adevărate transe, de crize de isterie sau de stări cataleptice. Cad în extaz – uneori, real – în general provocat cu bună știință. Într-o asemenea ocazie, ei cred adesea și par întotdeauna că părăsesc această lume. Publicul îi urmărește cu atenție și neliniște, din momentul în care încep să-și execute „trucurile” preliminare și pînă se trezesc din nou așa cum procedează astăzi cu prilejul ședințelor de hipnotism. Spectacolul îl impresionează profund, ceea ce îl face să creadă că stările anormale sînt manifestările unei puteri necunoscute ce conferă eficacitate magiei. Astfel de manifestări nervoase – semne ale unor daruri spirituale – îl califică pe individ drept magician.

Totodată, sînt destinați să devină magicieni, indivizii spre care se îndreaptă atenția, teama sau rea-voința publicului, datorită unor particularități fizice sau abilități extraordinare (sînt ventriloc, jongleri sau scamatori); este suficientă orice infirmitate – ca în cazul cocoșăților, al orbilor, chiorilor etc. Sentimentele trezite în asemenea oameni de modul cum sînt tratați de obicei, gîndul că sînt persecutați sau speranța unei demnități îi predispun să-și atribuie puteri speciale.

În realitate, trebuie să remarcăm că toți acești indivizi, infirmi și extatici, furioși sau comedienți, formează un fel de clase sociale. Iar ceea ce le conferă virtuți magice nu este o anume însușire fizică individuală, ci atitudinea societății față de genul căruia îi aparțin.

La fel stau lucrurile și cu femeile. Ele nu sînt recunoscute a fi mai apte pentru magie decît bărbații datorită însușirilor fizice ci, mai curînd, datorită sentimentelor sociale determinate de calitățile lor. Perioadele critice din viața lor stîrnesc uimire și teamă,

conferindu-le o poziție aparte. Or, virtuțile lor magice ating maximul de intensitate tocmai atunci cînd ele devin nubile, în timpul ciclurilor, în perioada sarcinii, la naștere sau după menopauză. Mai ales atunci sînt ele considerate că oferă pentru magie fie mijloace de acțiune, fie agente propriu-zise. Bătrînele sînt vrăjitoare, fecioarele devin prețioase ajutoare ; sîngele de la menstră și alte asemenea produse constituie materiale de uz general în magie. De altfel, știm că femeile prezintă anumite predispoziții pentru isterie, crizele de care sînt cuprinse făcîndu-le să pară a fi în posesia unor puteri supraomenești, ceea ce le conferă și o autoritate deosebită. Chiar și în afara perioadelor critice, ocupînd o parte însemnată a vieții lor, femeile fac obiectul superstițiilor sau al unor prescripții juridice și religioase, fapt ce ne demonstrează că ele formează o categorie aparte în cadrul societății. Sînt considerate cu mult mai deosebite față de bărbați decît sînt în realitate ; ele ar reprezenta o bună gazdă pentru acțiunile magice și, astfel, ar fi înrudite cu puterile magice. Pe de altă parte, femeile fiind excluse de la majoritatea ceremoniilor de cult sau avînd un rol cu totul pasiv atunci cînd sînt admise, singurele practici lăsate pe seama lor sînt cele ce aparțin magiei. Caracterul magic al femeii ține într-atît de calificarea socială, încît apare mai ales ca o problemă de opinie publică. Numărul femeilor magician este mai redus decît am fi tentați să credem. Adesea, se constată un fenomen ciudat : bărbatul este magicianul, dar femeia este cea acuzată de magie. În *Atharva Veda*, se fac exorcisme împotriva vrăjitoarelor în timp ce toate imprecățiile sînt rostite de vrăjitori. În majoritatea societăților așa-zis primitive, bătrînele și alte femei au fost acuzate și pedepsite pentru farmece pe care nu ele le-au săvîrșit. În Evul Mediu și, mai ales, începînd cu secolul al XIV-lea, majoritatea vrăjitoarelor erau femei ; să notăm însă că ne aflăm într-o perioadă de persecuții și că nu le cunoaștem

decît prin procesele lor ; o asemenea supraabundență de vrăjitoare mărturisește existența unor prejudecăți sociale exploatare și întreținute de Inchiziție.

Și copiii au fost adesea utilizați în magie, ca auxiliare speciale, mai ales pentru riturile divinatorii. Uneori, ei acționează pe cont propriu, cum este cazul la dierii australieni sau în India modernă, cînd se mînjesc cu praful cules de pe urmele unui elefant, cîntînd formulele corespunzătoare. Știm că statutul lor social este unul aparte, incert și tulburător, din pricina vîrstei și a faptului că nu au trecut definitiv de ceremonia inițierii. Și în cazul lor, virtuțile magice le sînt conferite tot de calitățile clasei căreia îi aparțin.

Cînd vedem că magia este pusă pe seama exercitării unor anumite meserii, cum ar fi cea de medic, frizer, fierar, cioban, actor sau gropar, nu mai încapă nici o îndoială că puterile magice sînt atribuite nu indivizilor, ci unor corporații. Toți medicii, toți ciobanii, toți groparii sînt, măcar virtual, magicieni. Medicii, întrucît meseria lor se contopește cu magia, fiind, în orice caz, prea tehnică pentru a nu părea ocultă și miraculoasă ; frizerii, deoarece vin în contact cu deșeurile corpului, distruse sau ascunse, de obicei, din teama de vrăji ; fierarii, deoarece mînuiesc o materie constituind obiectul unor superstiții universale, iar meseria lor, dificilă și învăluită în secrete, are un oarecare prestigiu ; ciobanii, deoarece se află într-o relație permanentă cu animalele, plantele și astrele ; groparii, fiindcă sînt într-un contact permanent cu moartea. Pe toți, viața profesională îi separă de muritorii de rînd, ceea ce le și conferă autoritatea magică. – Meseria care îl îndepărtează cel mai mult pe om față de ceilalți, fiind executată de un singur individ pentru întreaga societate, indiferent de mărimea ei, este cea de călău. Călăul are mijloacele de a-i descoperi pe hoți și a-i prinde pe vampiri etc.; și el e magician.

Situația excepțională a indivizilor ce au o autoritate deosebită în societate îi poate transforma ocazional

în magicieni. În Australia, la arunta, șeful grupului totemic este în același timp maestru de ceremonii și vrăjitor. În Noua Guinee, magicienii se bucură de cea mai mare influență ; avem toate motivele să credem că în întreaga Melanezie, șeful, ca individ cu *mana*, adică cu putere spirituală, aflat în legătură cu spiritele, deține atît puteri magice, cît și religioase. Desigur, la fel se explică aptitudinile magice dovedite de prinți în poezia epică hindusă sau celtă. Faptul este destul de important ca să-l determine pe Frazer să introducă studiul magiei în relație cu regii-preoți și zei ; este drept că, pentru noi, regii sînt mai curînd preoți și zei decît magicieni. Pe de altă parte, magicienii dețin adesea și o autoritate politică de prim ordin ; sînt personaje influente, de prim rang. Astfel că situația lor socială îi hărăzește magiei și, reciproc, exercitarea magiei predispune la o situație socială deosebită.

În societățile unde funcțiile sacerdotale sînt foarte specializate, preoții sînt suspectați în mod frecvent de magie. În Evul Mediu, se considera că preoții erau ținta atacurilor venite din partea demonilor fiind, prin urmare, tentați să săvîrșească acte demonice, adică magice. În acest caz, ei sînt magicieni datorită calității lor de preoți. Ceea ce-i singularizează și îi expune suspiciunii este starea lor de celibat, izolarea, consacrarea și relația lor cu lumea supranaturală. Suspiciunea ce planează deasupra lor pare să fi fost deseori confirmată. Ori ei practică magia pe cont propriu, ori intervenția preoților este judecată drept necesară îndeplinirii ceremoniilor magice și sînt nevoiți să participe la ele, cîteodată fără consimțămîntul lor. Preoții răi, mai ales cei care-și încalcă jurămîntul de castitate, sînt în mod firesc expuși la o asemenea acuzație de magie.

Cînd o religie este uzurpată, pentru membrii noii Biserici, preoții discreditați devin magicieni. Astfel s-au petrecut lucrurile în Malaezia, unde chamii musulmani îi consideră magicieni pe foștii preoți,

pawang sau *paja*. Erezia dă și ea naștere magiei, catarii, valdezii etc. fiind tratați ca vrăjitori. Însă cum, pentru catolicism, ideea de magie conține ideea de falsă religie, ne apropiem aici de un nou fenomen, pe care îl vom studia mai târziu. Faptul ne interesează totuși încă de pe acum deoarece vedem că magia este atribuită unor grupuri în ansamblul lor. Dacă pînă acum am văzut că magicienii erau recrutați din categorii sociale neavînd, prin ele însele, decît o vagă vocație magică, iată că acum toți membrii unei secte devin magicieni. Atît pentru alexandrini, cît și pentru Biserica medievală, evreii erau cu toții magicieni.

Tot astfel, străinii ca grup sînt *ipso facto* vrăjitori. Pentru triburile australiene, orice moarte naturală produsă în cadrul tribului constituie opera incantațiilor făcute de un trib vecin. Pe aceasta se și bazează sistemul vendetei. În Noua Guinee, așa cum afirmă Chalmers, două sate vecine – Toaripi și Koitapu, situate lîngă Port-Moresby – își petrec timpul făcîndu-și reciproc vrăji. Faptul este aproape universal întîlnit în societățile așa-zis primitive. Una dintre denumirile vrăjitorilor din India vedică este sinonimă cu aceea de străin. Străinul reprezintă un individ ce locuiește un alt teritoriu, un vecin vrăjmaș. Din acest punct de vedere, putem afirma că puterile magice au fost definite după criteriul topografic. Un exemplu de repartiție geografică precisă a puterilor magice îl găsim într-un exorcism asirian : „Vrăjitoareo, ești vrăjită, eu sînt dezlegat [de vrajă]; vrăjitoare elamită, sînt dezlegat; vrăjitoare qutană, sînt dezlegat; vrăjitoare suteană, sînt dezlegat; vrăjitoare lullubiană, sînt dezlegat; vrăjitoare chanigalbliană, sînt dezlegat.” (Tallqvist, *Die Assyrische Beschwörungsserie Maqlû*, IV, 99-103). De obicei, cînd două civilizații vin în contact, magia este atribuită celei mai mici. Exemple clasice sînt populația dasyu din India, finlandezii și laponii, acuzați de vrăjitorie de hinduși, respectiv de scandinavi. Toate triburile din pădurile tropicale din

Melanezia și Africa sînt privite ca adepți ale vrăjitoriei de către triburile mai civilizate care trăiesc la cîmpie sau pe țărmurile mării. La fel, toate triburile nomade care trăiesc în sînul unei populații sedentare, cum ar fi, în zilele noastre, țigani și unele caste rătăcitoare din India (vînzători, tăbăcari, fierari). În aceste grupări străine, anumite triburi, clanuri sau familii se ocupă în mod special de magie.

De altfel, se întîmplă ca această calificare magică să nu fie cu totul lipsită de temei, căci există grupuri care pretind că posedă cu adevărat anumite puteri supraomenești asupra unor fenomene. Ele sînt de natură religioasă, pentru membrii grupului, și magică, pentru ceilalți. Pentru greci, arabi și iezuiți, brahmanii păreau magicieni și, prin urmare, își atribuiau o putere cvasi-divină. Există societăți care pretind că au darul să aducă ploaia sau să oprească vîntul, recunoscute pentru respectivele însușiri de către triburile din jur. De exemplu, tribul de la Mont-Gambier, din Australia include un clan stăpîn peste vînturi, acuzat de tribul vecin, booandik, că aduce ploaia și vîntul după propria lor voință ; la rîndul lor, laponii vindeau mateloților europeni saci umpluți cu vînt.

Putem avansa teza generală conform căreia, făcînd abstracție de calitatea lor magică, indivizii cărora le revine exercitarea magiei ocupă o poziție distinctă în cadrul societății. Nu putem generaliza afirmînd că orice condiție socială anormală duce la practicarea magiei ; credem totuși că o asemenea inducție are șanse să fie adevărată. De aici să nu tragem însă concluzia că toți magicienii ar fi fost străini, medici, conducători, fierari sau femei ; căci există și magicieni care nu sînt recrutați din clasele amintite. Am văzut, de altfel, că însușirile magice sînt cele care-l califică pe individ pentru anumite funcții sau profesii.

Concluzia noastră este că, întrucît unii indivizi sînt puși în slujba magiei în virtutea sentimentelor sociale asociate condiției lor, magicienii, deși nu formează o

clasă aparte, reprezintă și ei obiectul unor sentimente sociale foarte puternice. În toate clasele menționate anterior, sentimentele sociale legate de cei ce nu sînt nimic altceva decît magicieni sînt identice cu acelea care fac să se creadă că există puteri magice. Or, dacă asemenea sentimente sînt provocate înainte de orice, de caracterul lor anormal, putem să concluzionăm că și magicianul, ca magician, are o situație socială definită ca anormală. Nu vom mai insista asupra caracterului negativ al magicianului, ci vom căuta acum să aflăm însușirile sale pozitive și aptitudinile lui specifice.

*

Am semnalat deja cîteva dintre calitățile pozitive necesare rolului de magician : nervozitate, îndemînare etc. Mai întotdeauna, lui i se atribuie o dexteritate și o știință neobișnuite. O teorie simplistă a magiei ar putea specula asupra inteligenței și răutății lor, pentru a explica întregul ei aparat prin scorniri și șmecherii. Însă asemenea calități reale, pe care continuăm să le atribuim prin ipoteză magicianului, fac parte din imaginea lui tradițională, cuprinzînd multe alte trăsături ce i-au folosit, de altminteri, pentru a-i întări autoritatea.

Trăsăturile mitice și miraculoase fac obiectul miturilor sau, mai curînd, al unor tradiții orale care au luat forma fie a unor legende, fie a unor povestiri sau romane. Respectivele tradiții ocupă un loc important în mediile populare din lumea întreagă și constituie una dintre secțiunile principale ale folclorului. Iată ce ne spune faimoasa culegere de povestiri hinduse a lui Somadeva : „Bunătatea zeilor este veșnică, răutatea oamenilor este și ea veșnică ; faptele celor aflați între zei și oameni, prin diversitatea pozițiilor lor, sînt plăcute. Iată de ce vom povesti viața unui *vidyâdhâra* adică a unui „demon – magician” (*Kathâ-Sâra-Sârit-Sagara*, I, 1, 47). Povestirile și legendele nu presupun doar un joc al imaginației, nu sînt doar o hrană tradițională pentru fantezia colectivă ;

repetarea lor constantă pe durata îndelungatelor perioade de veghe întreține o stare de așteptare și teamă, care, la cel mai mic șoc, poate să producă iluzii și să determine săvârșirea unor acte. De altfel, nu poate exista nici o limită între fabulație și credință, între povestire, pe de o parte, și istoria adevărată și mitul crezut în mod obligatoriu, pe de altă parte. Ascultînd cum se vorbește întruna despre magician, sfîrșim prin a-l vedea cum acționează și chiar prin a-l consulta. Puterile nelimitate ce i se atribuie fac să se creadă că el poate îndeplini cu multă ușurință micile servicii ce i se cer. Cum să nu credem oare că un brahman, considerat superior zeilor și capabil să creeze lumea, va putea – măcar ocazional – să vindece o vacă? Dacă, de la o povestire la alta și de la un povestitor la altul, imaginea magicianului se îngroașă peste măsură, aceasta se întîmplă tocmai pentru că magicianul este unul dintre eroii preferați ai imaginației populare, fie datorită preocupărilor lui, fie din cauza interesului romanesc pe care îl prezintă, în același timp, magia. În timp ce puterile preotului sînt imediat definite de religie, imaginea magicianului se creează în exteriorul magiei. Ea se formează printr-un șir nesfîrșit de „se zice”, iar magicianului nu-i rămîne altceva de făcut decît să semene cu portretul astfel creat. Încît să nu ne mire că mai toate trăsăturile literare ale eroilor din romanele magice se regăsesc printre caracterele tipice ale unui magician real.

Respectivele calități mitice sînt puteri sau conferă puteri. Din acest punct de vedere, ceea ce influențează imaginația este ușurința cu care magicianul își duce la îndeplinire toate dorințele. El are facultatea de a evoca în realitate mai multe lucruri decît și-ar putea imagina alții. Cuvintele, gesturile, o clipire a ochiului, chiar și gîndurile sale constituie puteri. Din întreaga lui ființă emană efluvii și influențe în fața cărora natura, oamenii, spiritele și zeii se supun.

În afară de puterea generală asupra lucrurilor, magicianul posedă puteri asupra lui însuși, asigurându-i capitalul de forță. Prin voință, poate realiza mișcări imposibile pentru alții. Se crede că el se sustrage gravitației, că poate să se ridice în aer și să călătorească într-o clipă acolo unde dorește. Are darul ubicuității. Se sustrage chiar și legii contradicției. Se spune că, în 1221, un predicator și vrăjitor din Halberstadt, Johannes Teutonicus, a cîntat mesa de trei ori într-o noapte la Halberstadt, Mainz și Köln; asemenea povești sînt numeroase. Or, în privința acestor călătorii, în spiritele celor ce cred în magie domnește o incertitudine fundamentală. Călătorește individul în persoană? Cine s-a deplasat, dublura sau sufletul persoanei? Numai teologii sau filozofii au încercat să rezolve antinomia în cauză. Cei mai mulți nu au luat-o în seamă. Magicienii au trăit speculînd incertitudinea și întretinînd-o în folosul misterului care le învăluia intrigile. În ceea ce ne privește, nu vom rezolva asemenea contradicții, întrucît ele țin de confuzia dominantă în gîndirea primitivă cu privire la noțiunea de suflet și cea de corp, o confuzie mai mare decît am fi înclinați să o credem.

Dintre cele două noțiuni însă, numai cea de suflet ar putea fi analizată în detaliu, datorită a ceea ce a avut și mai are mistic și miraculos în ea. Sufletul magicianului este și mai uimitor, are calități mai fantastice, mai oculte, adîncimi mai obscure decît sufletele oamenilor de rînd. În esență, el este mobil și detașabil de corp, în așa măsură încît, dacă am renunța la orice formă de credință animistă, de exemplu că sufletul oamenilor obișnuiți s-ar plimba, în timpul visului, sub forma unei muște sau a unui fluture, tot ne-am mai păstra convingerea că sufletul magicianului are această însușire. Este chiar un semn după care el poate fi recunoscut, dacă – de pildă – în timp ce doarme, o muscă îi zboară în jurul buzelor. În orice caz, spre deosebire de alte suflete, care se

deplasează în chip involuntar, cel al magicianului exhală la ordinul său. La indigenii kurnai din Australia, pe durata şedinţei de ocultism, un „barn” îşi trimite sufletul să-i spioneze pe duşmanii ce se apropie. Din India, vom cita exemplul yoginilor, deşi este vorba despre o mistică avînd mai mult un caracter filozofic decît unul religios, şi mai mult religios decît magic. Prin concentrare (a se concentra=*yuj*), ei se unesc (*yuj*) cu principiul primordial transcendent al universului, uniune din care obţin (*sidh*) puterea magică (*siddhi*). Sûtrele lui Pâtañjali sînt explicate în această privinţă şi atribuie facultatea respectivă chiar şi altor magicieni decît yoginii. Comentariile la Sûtra IV, I, arată că principala putere (*siddhi*) este levitaţia. În general, orice individ avînd puterea de a-şi exhala sufletul este magician ; nu cunoaştem nici o excepţie de la regulă. Se consideră chiar că în aceasta constă principiul tuturor faptelor desemnate, de obicei, cu un nume destul de rău ales, şi anume şamanismul.

Sufletul reprezintă dublul, adică nu o parte oarecare a persoanei, ci persoana însăşi. El se deplasează la locul faptelor după dorinţă şi acţionează fizic. În unele cazuri, trebuie să se dedubleze magicianul însuşi. În timpul şedinţei de spiritism, magicianul dayak trebuie să meargă în căutarea vracilor ; deşi asistenţii îi văd trupul prezent, spiritual şi corporal el absentează, dublura sa nefiind un spirit pur. Cei doi termeni ai dedublării sînt identici, astfel încît ei pot fi înlocuiţi unul cu celălalt în mod riguros. Într-adevăr, putem să ne închipuim că magicianul se dedublează pentru a pune dublura în locul său, el urmînd să se transporte în altă parte. Astfel era explicat în Evul Mediu zborul prin aer al vrăjitorilor. Se spunea că magicianul pleca la sabat, lăsînd în pat, în locul său, un demon, un *vicarium daemonem*. Sosia-demon era doar o dublură. Exemplul de mai sus demonstrează că aceeaşi idee a dedublării poate avea aplicaţii complet opuse, iar puterea fundamentală a

magicianului a putut fi concepută în mii de moduri diferite și comportă o infinitate de nuanțe.

Dublul magicianului ar putea fi un fel de materializare fugitivă a respirației sau a vrajei lui, asemenea unui vârtej de praf sau de vînt, din care, ocazional, se ivește figura trupească a sufletului ori chiar a lui însuși. În alte părți, este o ființă complet diferită de magician, aproape independentă de voința sa, și care, din cînd în cînd, apare spre a-i face unele servicii. Din acest motiv, dublura este adesea escortată de ajutoare, animale sau spirite ce reprezintă și ele dubluri ori suflete exterioare.

La jumătatea drumului dintre aceste două extreme se află magicianul metamorfozat. În realitate, avem o dedublare cu aspect de animal ; căci, dacă în metamorfoză există două ființe, în ceea ce privește forma, în esență, ele alcătuiesc doar una. Există transformări, cele mai frecvente poate, în care una din forme pare s-o anuleze pe cealaltă. Dintr-o asemenea metamorfoză se consideră că a apărut tema călătoriei aeriene în Europa. Cele două teme sînt într-atît de intim legate între ele, încît s-au reunit într-o unică și aceeași noțiune. În Evul Mediu, termenul *striga*, provenit din antichitatea greco-romană, desemna o vrăjitoare sau o pasăre (antica pasăre *strix*). În afara locuinței sale, vrăjitoarea poate fi întîlnită sub înfățișare de pisică neagră, lupoaică, iepure ; vrăjitorul poate fi un țap etc. Dacă vrăjitorul sau vrăjitoarea se deplasează în vederea unei acțiuni dăunătoare, iau înfățișarea unui animal, și se afirmă că în această stare pot fi surprinși. Chiar și atunci, cele două imagini și-au păstrat o independență relativă. Pe de o parte, cu prilejul zborurilor sale nocturne, vrăjitorul își menține forma umană, călărind pur și simplu pe vechea metamorfoză. Pe de altă parte, se întîmplă ca o asemenea continuitate să se rupă, vrăjitorul și dublura sa animală luînd parte simultan la acte diferite. În acest caz, animalul nu mai reprezintă o

dedublare de moment, ci un auxiliar familiar de care se deosebește vrăjitoarea. Așa a fost pisica Rutterkin a vrăjitoarelor Margaret și Filippa Flower, arse pe rug la 11 martie 1619, la Lincoln, deoarece făcuseră vrăji unei rude a contelui Rutland. De altfel, în toate faptele ce par să țină de metamorfoza absolută, ubicuitatea magicianului este întotdeauna subînțeleasă ; dacă întâlnim o vrăjitoare sub înfățișare animală, nu știm niciodată dacă avem de-a face cu vrăjitoarea însăși sau cu un simplu delegat al ei. Nu putem scăpa de confuzia primitivă despre care am amintit mai sus.

În Europa, prin metamorfozele lor, vrăjitoarele nu iau forma oricărui animal. Ele se transformă cu regularitate fie în iapă, fie în broască, fie în pisică etc. Faptele ne determină să credem că metamorfoza este echivalentul unei asocieri constante cu o specie de animal. Asemenea asocieri pot fi întâlnite mai peste tot. Vracii algonquini, cei irochezi ori cherokee – sau cei ai pieilor-roșii în general – au manitu-animal, cum spun triburile ojibway ; tot așa, în unele insule din Melanezia, magicienii au ca slujitori șerpi sau rechini. Ca regulă generală, în asemenea cazuri, puterea magicianului ține de raporturile sale cu animalele. De la animalul asociat își trage el puterea, și acesta este cel ce îi dezvăluie formulele și riturile. Chiar limitele puterii sale sînt definite uneori de astfel de alianțe ; la pieile-roșii, ajutorul magicianului îi conferă puterea asupra întregii sale rase și asupra tuturor lucrurilor asociate rasei. În acest sens Iamblichos amintește de μάγοι λεόντων și μάγοι ὀφειων care aveau putere asupra șerpilor, respectiv asupra leilor și vindecau rănille pricinuite de aceste animale.

În principiu, cu unele rare excepții, magicianul nu întreține relații cu un animal anume, ci cu întreaga specie animală. De aceea ele seamănă cu relațiile totemice. Trebuie să credem că ele sînt cu adevărat astfel? Ceea ce presupunem pentru Europa, se dovedește a fi adevărat pentru Australia sau America

de Nord. Animalul asociat reprezintă într-adevăr un totem individual. Howitt ne povestește cum a fost transportat un vrăjitor murring în țara cangurilor ; drept urmare, cangurul i-a devenit totem și nu mai avea voie să-i consume carnea. Credem că magicienii au fost cei dintâi, rămânând și ultimii care au avut astfel de revelații și, în consecință, au fost înzestrați cu totemuri individuale. Probabil că, odată cu decăderea totemismului, familiile de magicieni au fost cele ce au moștenit totemurile de clan și le-au perpetuat. Un asemenea caz este cel al unei familii din Octopus (Melanezia) ce avea puterea să determine succesul la vânătoarea de caracatițe. Dacă am putea demonstra că orice tip de relație magică cu animalele este în mod cert de origine totemică, ar trebui să spunem că, în cazul unor astfel de relații, magicianul este caracterizat de însușirile totemice. Din întreaga serie de fapte studiate, rezultă că nu există o simplă fabulație, ci adevărate convenții sociale care contribuie la determinarea condiției de magician. Împotriva interpretării noastre asupra acestor fapte, nu se poate aduce argumentul că ele lipsesc din unele sisteme de magie, în special din cel al brahmanismului antic indian. Căci, pe de o parte, cunoaștem această magie doar prin intermediul unor texte literare, deși rituale, opere ale doctorilor în magie, situate foarte departe de trunchiul primitiv al magiei ; pe de altă parte, nici chiar în India nu a lipsit tema metamorfozei : povestirile și textele Jâtaka abundă în relatări cu demoni, sfinți și magicieni metamorfozați. Folclorul și tradiția magică hindusă dăinuie și astăzi prin ele.

Mai sus, ne-am referit la spiritele auxiliare ale magicianului ; este însă dificil să le deosebim de animalele cu care magicienii întrețin raporturi totemice sau de un alt tip. Acestea sînt sau pot fi considerate spirite. Cît despre spirite, ele au în general forma unor animale, reale sau fantastice. În plus, tema animalelor auxiliare și aceea a spiritelor auxi-

liare au un punct comun : și într-un caz, și-n celălalt, puterea magicianului își are originea în exteriorul lui. Calitatea sa de magician rezultă din asocierea cu acei colaboratori ce păstrează față de el o oarecare independență. Ca și în cazul dedublării, respectiva asociere are gradații și forme diferite. Poate să fie slabă și să se reducă la simpla putere de comunicare accidentală cu spiritele. Magicianul știe unde își au spiritele sălaș, le cunoaște limba și riturile prin care să le abordeze. În general, așa sînt relațiile cu spiritele morților, cu zînele și cu altele de același gen (*Hantu* la populațiile din Malaezia, *Iruntarinia* la arunta, *Devatâ* la hinduși etc.). În multe insule din Melanezia, magicianul își trage puterea de la sufletele rudelor.

Înrudirea constituie una dintre formele atribuite de obicei relației dintre magician și spirite. Se presupune că magicianul are un spirit ce trece drept mamă, tată sau vreun strămoș de-al său. Pe această origine se bazează astăzi calitățile magice ale unor familii din India. În Țara Galilor, se crede că familiile care monopolizează artele înrudite cu magia, descind din unirea unui bărbat cu o zîină. Este un fapt obișnuit ca o astfel de relație să fie reprezentată sub formă de contract, de pact tacit sau formulat în mod special, cu caracter general sau particular, caduc sau permanent. Cele două părți sînt legate printr-un fel de act juridic. În Evul Mediu, pactul este conceput sub forma unui act pecetluit cu sîngele cu care a fost scris sau semnat. Deci, în același timp, este un contract prin sînge. În povestiri, contractul ne apare sub o formă mai puțin solemnă, de pariu, joc, întrecere, încercări ce trebuiesc trecute. De obicei, diavolul sau demonul pierde partida.

Adesea, ne place să ne imaginăm relațiile cu pricina sub formă sexuală : vrăjitoarele au raporturi cu demonii masculi, iar femeile întreținînd astfel de raporturi sînt asimilate vrăjitoarelor. Aspectul este întîlnit deopotrivă în Europa, Noua Caledonie și, fără

îndoială, și în alte părți. Sabatul european include relații sexuale între magicienii și diavolii care iau parte la el. Unirea poate lua chiar forma unui contract permanent de căsătorie. Asemenea imagini sînt de parte de a avea o importanță secundară ; în Evul Mediu și în antichitatea greco-romană, ele au contribuit la conturarea noțiunii de calități pozitive ale magicianului. Striga este imaginată ca o femeie lascivă, o curtezană, iar noțiunea de magie a fost clarificată pe parcursul controverselor cu privire la *concupitus daemonum*. Diversele imagini reprezentînd asocierea demonului cu magicianul pot fi reunite ; despre un răjput se povestește că, după ce a făcut prizonier spiritul feminin dintr-o răpciugă, l-a dus la el, încît și astăzi descendenții rezultați din unirea lor au moștenit puterea asupra vîntului ; acest exemplu conține, în același timp, temele jocului, pactului și descendentei.

Relația nu este concepută ca accidentală și exterioară, ci ea afectează profund natura fizică și morală a magicianului. El poartă pecetea diavolului, aliatul său ; vrăjitorii australieni au limba perforată de către spirite, li s-a spintecat burta, iar măruntaiele le-au fost, după cum se zice, reînnoite. În insulele Banks, unii vrăjitori aveau limba străpunsă de șarpele verde (*maé*). De obicei, magicianul e un fel de posedat, ba chiar – ca și ghicitorul – este tipul posedatului, fapt ce nu s-ar putea afirma decît arareori despre un preot ; de altminteri, el este conștient de ceea ce reprezintă și, în general, cunoaște spiritul de care este posedat. Credința în posedarea magicianului e universală. În Europa creștină, era considerat de posedat pînă într-atît, încît era exorcizat ; și reciproc, exista tendința ca posedatul să fie luat drept magician. De altfel, nu numai că, de obicei, puterea și starea magicianului sînt explicate prin posedare, dar există unele sisteme magice în care a fi posedat este chiar condiția activității magice. În Siberia și Malaezia, starea de șamanism este obligatorie. Ca

șaman, vrăjitorul nu numai că simte în el prezența unei persoane străine de el, dar chiar propria lui personalitate dispare cu totul, demonul fiind în realitate cel ce vorbește prin gura lui. Lăsînd la o parte numeroasele cazuri de simulare – ce imită, de altfel, stări reale și experimentate – vedem că avem de-a face cu fapte care, din punct de vedere psihologic și fiziologic, constituie stări de dedublare a personalității. Este remarcabil faptul că, într-o anumită măsură, magicianul își stăpînește posedarea ; el poate să și-o provoace și chiar o face, folosindu-se de practici adecvate, cum ar fi dansul, muzica monotonă, intoxicația. Pe scurt, a fi posedat reprezintă una din calitățile profesionale specifice magicienilor, una nu atît mitică, cît mai ales fizică ; vreme îndelungată, ei au fost depozitarii acestei științe. Ne aflăm acum foarte aproape de punctul de unde am plecat, de vreme ce pentru individ și societate, exhalarea sufletului și introducerea altuia nu sînt decît doar două moduri de reprezentare ale aceluiași fenomen : o alterare a personalității, din punctul de vedere individual, și o transportare în lumea spiritelor, din punct de vedere social. De altfel, cele două forme de reprezentare pot să coincidă ; astfel, un șaman sioux sau ojibway acționează doar dacă este posedat și, după cum se spune, își dobîndește zeei animalieri numai în cursul unei călătorii a sufletului.

Toate miturile cu privire la magicieni sînt cuprinse unele în altele. Nu ne-am fi preocupat de ele atît de mult dacă nu ar constitui semne ale opiniilor sociale despre magicieni. Așa cum magicianul este definit prin relațiile sale cu animalele, la fel el este definit și prin relațiile cu spiritele și, în ultimă instanță, prin calitățile lui sufletești. Magicianul și spiritul ajung chiar să se confunde ; legătura dintre ei devine mai facilă atunci cînd magicianul și spiritul magic poartă același nume ; prin frecvența sa, faptul aproape că a devenit o regulă ; în general, nu mai simțim nevoia să-l deosebim

pe unul de celălalt. Rezultă de aici că magicianul nu mai aparține timpului său, mai ales atunci cînd își exhală sufletul, adică atunci cînd acționează ; așa cum am spus-o mai înainte, cu acest prilej, el aparține mai mult lumii sufletelor decît celei a oamenilor.

Așadar, chiar atunci cînd magicianul nu este calificat prin poziția sa socială, el este astfel în cel mai înalt grad prin reprezentările coerente ce-l au drept subiect. Înainte de orice, el reprezintă un om cu însușiri, relații și, la urma urmei, cu puteri speciale. În definitiv, profesia de magician este una dintre cele mai apreciate, poate chiar una dintre cele dintîi. Ea ține într-atît de problema atestării sociale, încît individul n-o poate practica în mod autonom sau după bunul său plac. Sînt citate chiar cazuri de indivizi ajunși magicieni împotriva propriei lor voințe.

Deci, opinia îl creează pe magician și influențele pe care el le emană. Cu ajutorul opiniei devine atotștiutor și omnipotent. Dacă pentru el natura nu are secrete, dacă își trage forțele direct din izvoarele luminii, din soare, din planete, din curcubeu sau din ape, opinia publică i-o permite. De altfel, opinia nu conferă întotdeauna puteri nelimitate sau aceleași puteri tuturor magicienilor ; în majoritatea timpului, chiar și în grupurile restrînse numeric, magicienii dispun de facultăți diverse. Profesia de magician nu constituie doar o specialitate ci, în mod normal, în cadrul ei există mai multe specializări.

2. *Inițierea, societatea magică.* Cum devine cineva magician pentru ceilalți și pentru sine însuși ? Prin revelație, consacrare și tradiție. Toate cele trei moduri de atestare au fost semnalate atît de către observatori, cît și de magicienii înșiși și, de multe ori, ele determină o diferențiere între diversele tipuri de vrăjitori. *Sûtra* deja citată (IV, I) din Patañjali spune că „*siddhi* (puterile magice) provin din naștere, din plante, din formule, din ardoare ascetică sau din extaz”.

Revelația apare ori de câte ori magicianul crede că se află în relație cu unul sau mai multe spirite, care-l ajută și de la care își primește doctrina. Cel dintîi mod de inițiere devine obiect al miturilor sau legendelor, și unele și celelalte fiind fie foarte simple, fie foarte dezvoltate. Cele mai simple brodează pe tema sosirii lui Mefistofel la Faust. Altele însă, sînt mult mai complicate. La indigenii murring, viitorul vrăjitor (*murup*, spirit) se culcă pe mormîntul unei femei în vîrstă, căreia i-a luat o bucată de piele de pe burtă ; în timpul somnului, pielea, adică *murup* al bătrînei, îl duce dincolo de bolta cerească, acolo unde zeii și spiritele îi transmit riturile și formulele ; atunci cînd se trezește, trupul lui e plin cu bucăți de cuarț, pe care va ști să le scoată pe gură pe parcursul ceremoniilor ; sînt daruri și gajuri primite de la spirite. Uneori magicianul este cel ce călătorește în lumea spiritelor, alteori spiritul pătrunde în el ; astfel, revelația se produce prin posedare, așa cum e cazul la indienii sioux sau la malaezi. În ambele cazuri însă, din contactul de moment cu spiritul, individului îi va fi conferită o virtute permanentă. Pentru a justifica permanența caracterului magic, invocăm alterarea profundă a personalității magicianului, despre care am amintit mai sus. Se susține că măruntaiele sale au fost reînnoite de către spirite, că spiritele l-au lovit, l-au mușcat de limbă, el putînd arăta drept mărturie a tratamentului suferit limba străpunsă (exemplu, în Australia centrală). Se afirmă clar că novicele a murit pentru a renaște după revelație.

Ideea unei morți momentane este o temă generală, atît pentru inițierea în magie, cît și pentru cea religioasă. Magicienii însă au favorizat mai mult decît alții apariția legendelor despre renaștere. Vom cita la împlinire – depășind domeniul nostru obișnuit de cercetare – povestirile eschimoșilor din ținutul Baffin. Un om voia să devină *angekok* ; un alt *angekok* – inițiatorul, l-a ucis ; a rămas opt zile întins și înghețat,

timp în care sufletul său a străbătut adîncimile mării, ale cerului și pămîntului, aflînd secretele naturii ; cînd *angekok* l-a trezit, suflîndu-i deasupra fiecărui membru, devenise el însuși un *angekok*. Observăm aici imaginea revelației complete săvîrșite în mai multe acte, cuprinzînd revelația personală, călătoria în lumea spiritelor, dobîndirea științei magice, deci cunoașterea asupra universului.

Puterile magice se dobîndesc pe parcursul dedublării dar, spre deosebire de șamanism, unde posedările și dedublările trebuiesc reînnoite, în cazul magicianului dedublările inițierii au loc o singură dată în viață, cîștigul fiind de durată. Numai că ele sînt măcar odată necesare și chiar obligatorii. Într-adevăr, aceste reprezentări mitice corespund unor rituri reale de inițiere ; individul trebuie să doarmă în pădure, pe un mormînt, să suporte o întreagă serie de practici, să efectueze exerciții ascetice, să respecte interdicții, tabuuri, toate acestea constituind rituri. Mai mult, individul trebuie să atingă starea de extaz și să viseze, or visul nu este un simplu mit, nici măcar atunci cînd magicianul se inițiază singur.

De cele mai multe ori însă, intervin alți magicieni : la chami, primele extazuri îi sînt provocate inițiatului de un *paja* mai bătrîn. În general, novicele suportă o adevărată hirotonisire ai cărei agenți sînt magicienii aflați în exercițiul funcției. La arunta, pe lîngă inițierea prin intermediul spiritelor, se practică inițierea cu ajutorul magicianului, alcătuită din rituri ascetice, frecții, ungeri cu mir și alte rituri asociate, în decursul cărora cel inițiat înghite pietricele, semne ale puterilor magice emanate de nașul său. În manuscrisele grecești, întîlnim un manual de hirotonisire magică, *ὀγδόη Μωϋσέως* (Dietrich, *Abrahas*, pp.166 sq.), unde sînt expuse în detaliu toate fazele unei asemenea ceremonii, purificări, rituri sacrificiale, invocații și, ca o încoronare, o revelație mitică explicînd secretul lumii. Nu întotdeauna însă e necesar un ritual atît de

complex. Hirotonisirea poate fi o simplă evocare în comun a spiritelor (cazul unor *pawang* malaezieni din Strîmtori) sau prezentarea în fața spiritului într-un anumit loc sacru (în Melanezia, de exemplu) etc. Oricum, inițierea magică produce aceleași efecte ca orice altă inițiere ; ea determină o schimbare de personalitate care, la nevoie, se traduce prin schimbarea numelui. Ea stabilește un contact intim între individ și aliații lui supranaturali, de fapt, o posedare virtuală și permanentă. În mod normal, în unele societăți, inițierea magică se confundă cu cea religioasă. De exemplu, la pieile-roșii, irochezi sau sioux, puterea de a vindeca se dobîndește în momentul intrării într-o societate secretă. Vom trage deci concluzia, deși nu avem încă dovada, că la fel stau lucrurile și în anumite societăți melaneziene.

Simplificîndu-se, inițierea sfîrșește prin a se apropia de tradiția pură. Niciodată însă, tradiția magică nu a fost simplă și banală. În realitate, la transmiterea unei formule, profesorul, novicele și anturajul – dacă există – au o atitudine neobișnuită. Adeptul este și se crede un ales. În general, actul este solemn, iar caracterul misterios nu dăunează cu nimic solemnității. Este însoțit de forme rituale, de abluțiuni și diverse precauții ; pot fi observate și unele condiționări de loc sau timp ; în alte cazuri, caracterul grav al preceptului magic se exprimă prin aceea că transmiterea rețetei este precedată de un fel de revelație cosmologică de care pare să depindă. În mod frecvent, secretele magice sînt transmise numai în anumite condiții. Chiar și cel ce solicită un farmec nu poate dispune de el după voie, în afara clauzelor din contract ; farmecele făcute pe nedrept nu-și ating scopul sau se întorc împotriva celui ce le folosește ; o infinitate de asemenea exemple întîlnim în folclorul tuturor țărilor. În aceste credințe, vedem semnele stării de spirit caracteristice oricărei transmiteri de cunoștințe magice, chiar ale celor mai populare. Con-

dițiile de comunicare ale învățăturii, acest tip de contract ne arată că, deși circulă de la un individ la altul, preceptul presupune intrarea într-o adevărată societate închisă. Din acest punct de vedere, revelația, inițierea și tradiția sînt echivalente ; ele semnalează formal, fiecare în felul său, că un nou membru a aderat la grupul de magicieni.

Nu numai opinia publică apreciază că magicienii formează o clasă socială, ci ei înșiși se consideră ca atare. Deși, așa după cum am văzut, sînt izolați, ei au putut alcătui adevărate societăți magice. Recrutarea în aceste societăți s-a realizat pe bază de ereditate sau de cooptare. Scriitorii greci semnalează existența familiilor de magicieni ; la fel, în țările locuite de celti, în India, Malaezia sau Melanezia, unde magia reprezintă o avere păstrată cu grijă de familie. Transmiterea nu urmează însă aceeași cale ca alte bunuri : în Melanezia, o țară cu descendența maternă, magia se transmite din tată în fiu ; în Țara Galilor, se pare că în general mama o transmite fiului, iar tatăl, fiicei. În grupurile sociale în care societățile secrete joacă un rol important, adică acolo unde există societăți parțiale de bărbați în care se pătrunde la cerere, grupul de magicieni pare să se confunde cu respectiva societate secretă. Societățile de magicieni prezentate de papyrusurile grecești se aseamănă cu societățile mistice alexandrine. În general, atunci cînd există grupuri de magicieni, nu le putem deosebi de asociațiile religioase. Știm însă cu precizie că în Evul Mediu se considera că magia era exersată doar de către colectivități ; cele mai vechi texte ne vorbesc despre adunări de vrăjitoare ; acestea se regăsesc și în mitul Diane, apoi în sabat. Imaginea este exagerată, deși existența unor clanuri și a epidemiilor magice sînt bine atestate. Totodată, dacă în privința familiilor și sectelor magice vom ține seama de opinie și mit, există suficiente fapte care să ne determine să credem că – măcar în parte – magia a funcționat dintotdeauna

prin intermediul unor grupuri mici, asemănătoare celor formate de adepții ocultismului din zilele noastre. Chiar și acolo unde nu apare nici o asociație formală de magicieni, există, cel puțin din punct de vedere moral, un grup profesional cu regulamente implicite și respectate. În general, constatăm că magicianul are o regulă de viață, care este o disciplină de tip corporativ. Respectiva regulă constă uneori în căutarea unor calități morale, a purității rituale, într-o ținută de o anume gravitate și alte lucruri asemănătoare ; într-un cuvânt, magicienii profesioniști afișează acele semne exterioare specifice profesiei lor.

La cele afirmate despre caracterul social al agenților magiei, ni s-ar putea obiecta că există o magie populară, practică de neprofesioniști ; vom răspunde că și agenții celei din urmă se străduiesc să semene, pe cât posibil, cu imaginea pe care și-au creat-o despre magician. Mai mult, vom remarca faptul că magia populară abia dacă mai supraviețuiește, în unele grupuri mici, foarte simple, formate din cătune sau familii ; vom susține – nu fără temei – că asemenea grupuri, ai căror membri imită confuz aceleași gesturi magice tradiționale, sînt, în realitate, niște societăți de magicieni.

II. ACTELE

Toate actele magicianului sînt rituri. Descriindu-le, vom arăta că ele corespund perfect cu tot ceea ce conține noțiunea de rit. Să remarcăm că, în culegerile de folclor, deseori ne sînt prezentate sub forme puțin complicate și foarte banale ; dacă autorii unor asemenea culegeri nu ne-ar semna ei înșiși, măcar implicit, că avem de-a face cu rituri, am fi tentați să vedem în ele doar gesturi foarte obișnuite, fără un caracter special. Or, noi susținem că, în general, asemenea acte nu sînt simple și total lipsite de solemnități. Aparenta lor simplitate provine din

aceea că sînt descrise și observate în mod necorespunzător ori s-au uzat. Cercetarea noastră asupra trăsăturilor tipice ale riturilor magice nu se va putea baza pe rituri simplificate și insuficient cunoscute.

Dimpotrivă, cunoaștem un număr important de rituri magice foarte complexe. De exemplu, ritualul unui farmec hindus este extrem de răspîndit (*Kauçika Sûtra*, 47-49). Se cer o bucată de lemn de rău augur, ierburi tăiate într-un anumit fel, un anumit ulei, un foc funest ; orientarea generală a ritului este inversă unuia de bun augur ; el se desfășoară într-un loc pustiu și cu pămînt sărat ; în fine, descîntecul se face la o dată anume, menționată în termeni ezoterici, una de rău augur, evident, la umbră (*aroka*), sub o zodie nefastă (47, 1-11). Urmează, ne spune comentariul, inițierea specială și îndelungată a celui interesat, un *dîškâ*, (Keçava ad *sû* 12), similară celei suportate de sacrificator la începutul sacrificiului solemn. Din acel moment, brahmanul devine protagonistul ritului principal sau, mai curînd, al riturilor care formează descîntecul propriu-zis ; este, de altfel, cu neputință de spus dacă cele 32 de tipuri de rituri – cîte am numărat (47, 23 la 49, 27), dintre care fiecare are pînă la trei forme, nu fac parte dintr-o uriașă ceremonie sau dacă ele nu sînt pur și simplu distincte. Cert este că unul dintre cele mai puțin complicate, practicat pe un banc de argilă (49, 23) se desfășoară pe durata a cel puțin douăsprezece zile. El se termină printr-o purificare rituală (49, 27). – Riturile de imprecăție nu par mai simple nici la cherokee sau pitta-pitta, în Queensland. În sfîrșit, am văzut din papirusurile grecești și din textele asiriene, că nici exorcismele și riturile de divinație nu sînt mai scurte.

1. *Condițiile riturilor.* Trecînd acum la analiza ritului în general, trebuie să remarcăm mai întîi că, pe lîngă semnalarea uneia sau mai multor operațiuni

centrale, un precept magic cuprinde și enumerarea unor practici auxiliare ce trebuie respectate, echivalente celor ce însoțesc riturile religioase. Ori de câte ori avem de-a face cu ritualuri adevărate, cu manuale liturgice, din ele nu lipsește enumerarea precisă a circumstanțelor.

Este determinat cu precizie și momentul în care ritul trebuie îndeplinit. Unele ceremonii trebuie să se desfășoare noaptea sau la anumite ore din noapte, la miezul nopții, de exemplu ; altele, la anumite ore din zi, la asfințitul sau la răsăritul soarelui, momente cu semnificație magică. Nici zilele din săptămână nu sînt indiferente : de exemplu vinerea, în ziua de sabat, sau în alte zile – de cînd a existat o săptămână, ritului i s-a rezervat o anumită zi fixă. I s-a rezervat ritului și o anumită zi din lună, de preferință în funcție de fazele lunii. În general, este fixată respectarea datelor lunare. Teoretic, în India antică, orice rit magic era pus în legătură cu un sacrificiu de lună nouă sau lună plină. Rezultă chiar din textele antice și din cele moderne că pătrările luminoase erau rezervate riturilor de bun augur, pe cînd cele obscure reveneau riturilor rău prevestitoare. Sînt studiate totodată cursul astrelor, conjuncția sau opoziția lunii, a soarelui și a planetelor și pozițiile astrelor. Astfel, astrologia se asociază magiei, în așa măsură încît textele de magie grecească fac parte chiar din tratatele de astrologie, iar în India, opera cea mai importantă de astrologie și astronomie din Evul Mediu tîrziu consacră în totalitate ultima sa parte magiei. Sînt luate în considerație luna și numărul de ordine al anului într-un anumit ciclu. În general, ziua solstițiului, cea a echinoxului și mai ales nopțile ce le preced, zilele suplimentare din calendar, zilele de sărbătoare – zilele unor sfinți, la noi – orice perioade cu caracteristici particulare sînt considerate extrem de favorabile magiei. Se întîmplă ca toate datele să se îmbine și să determine condiții foarte rar realizabile ; dacă am da crezare

magicienilor hinduși, anumite rituri nu s-ar putea practica în mod eficient decît o dată la 45 de ani.

Ceremoniile cu caracter magic nu se desfășoară oriunde, ci în anumite locuri calificate. Ca și religia, magia are deseori sanctuare proprii ; uneori sanctuarul este comun, ca în Malaezia, în Melanezia sau în India modernă, unde altarul divinității satului slujește deopotrivă și magiei. În Europa creștină, anumite rituri magice trebuiesc săvîrșite în biserică și chiar în altar. În alte cazuri, locul este ales pentru că acolo nu se pot desfășura ceremonii religioase : ori este impur, ori are o însemnătate specială. Locuri predilecte pentru magie sînt și cimitirele, răspîntiile situate în pădure, mlaștinile și grotele cu detritus, locurile bîntuite de demoni și strigoi. Magia se practică la hotarul dintre sat și ogor, pe pragul casei, lîngă cămin, pe acoperiș, pe grindă, străzi, drumuri, ruine, în orice alt loc avînd o determinare oarecare. Minima condiție este ca respectivul loc să aibă cît de cît legătură cu ritul ; pentru a deochia un dușman, i se scuipă în față sau îi este scuipată locuința. În lipsa oricărei alte determinări, magicianul trasează în jurul lui un cerc sau un pătrat magic, un *templum*, și își desfășoară activitatea acolo.

Tocmai am văzut că atît sacrificiul, cît și ritul magic prezintă anumite condiționări de timp și spațiu. Există însă și altele. Pe terenul magiei, substanțele și instrumentele folosite nu sînt nici ele alese la întîmplare. Alegerea și prepararea lor fac obiectul unor rituri fiind, în mod special supuse anumitor condiționări de timp și spațiu. Astfel, șamanul cherokee se va duce să caute anumite ierburi într-o anumită zi din lună, la răsăritul soarelui ; le culege într-o ordine fixată, cu anumite degete de la mînă, avînd grijă ca umbra lui să nu cadă asupra lor, și după ce va fi executat în jurul plantei mișcările circulare prescrise de rit. Plumbul folosit trebuie să provină din băile de plumb, pămîntul, din cimitire ș.a.m.d. Confecționarea sau pregătirea materialelor este îndelungată și minuțioasă.

În India, orice componentă inclusă într-o amuletă sau filtru trebuia neapărat să fie macerată sau unsă într-un fel special cu mult timp înainte. De obicei, dacă nu sînt consacrate în sensul religios al cuvîntului, obiectelor utilizate în magie li se fac farmece, adică au parte de o consacrare magică.

În afară de vrăjile inițiale, o bună parte dintre obiectele întrebuințate au o primă calificare, așa cum are adesea și victima sacrificiului. Unele calități sînt conferite de religie, fiind rămășițele unor sacrificii ce ar fi trebuit consumate sau distruse : oase de mort, apă de lustratie etc. Celelalte sînt descalificate – ca să spunem așa –, cum ar fi resturile de la masă, resturi de unghii, părul tăiat, excrementele, feteșii, gunoiul menajer și, în general, tot ceea ce se aruncă și nu mai are o folosire normală. Urmează un număr de lucruri ce par a fi utilizate datorită proprietăților lor intrinseci, reale sau presupuse, ori datorită corelării lor cu riturile : animale, plante, pietre ; în fine, unele substanțe, cum ar fi ceara, cleiul, ipsosul, apa, mierea, laptele servesc numai la amestecarea și pregătirea altora, părăind să țină de „bucătăria” magiei. Chiar și asemenea substanțe au propriile lor virtuți, reprezentînd obiectul unor prescripții, uneori foarte formale : în India, se recomandă de obicei utilizarea laptelui de la o vacă avînd o anumită culoare și al cărei vițel are și el aceeași culoare. Enumerarea tuturor acestor substanțe formează farmacopeea magică. Ea ocupă un loc la fel de important în învățarea magiei ca și în medicină. Dar dacă pentru lumea greco-romană lista este atît de lungă încît pare nelimitată, faptul se explică prin aceea că din magia greco-romană nu ni s-a transmis un ritual sau un *Cod* de magie practică general și complet. Pare posibil ca, în mod normal, într-o anumită perioadă de timp și pentru un anumit grup de magicieni, lista să fi fost limitată, așa cum se observă din textele atharvanice – capitolele VIII la XI din *Kaușika Sûtra*, sau chiar din manuscrisele indige-

nilor cherokee. După părerea noastră, listele substanțelor utilizate au avut caracterul imperativ al unui *Codex* farmaceutic și, în principiu, considerăm cărțile de farmacopee magică parvenite integral pînă în vremea noastră ca fiind, fiecare la timpul său, un manual complet și limitativ pentru un anumit magician sau grup de magicieni.

Pe lângă utilizarea unor asemenea materiale, ceremoniile comportă și folosirea unui instrument ale cărui piese au sfîrșit prin a avea o valoare magică proprie. Cazul cel mai simplu este al baghetei. Busola chineză de ghicit este unul dintre cele mai complexe. Magicienii greco-latini aveau un întreg arsenal de lighene, inele, cuțite, scări, rondelile, instrumente de produs zgomote, fuse, chei, oglinzi etc. Sacul vîndcător al unui irochez sau sioux, conținînd figurine, pene, pietre, perle, oseminte, bețe pentru rugăciune, cuțite și săgeți, este la fel de plin cu diverse obiecte ca și cabinetul doctorului Faust.

În ceea ce-i privește pe magician și pe clientul său, ei se situează față de ritul magic în aceeași poziție pe care o au sacrificatorul și cel ce aduce jertfa față de sacrificiu : trebuie să se supună unor rituri preliminare referitoare fie la ei, fie la familia sau grupul din care fac parte. Printre alte prescripții, trebuie să rămîină caști, puri, să facă abluțiuni prealabile, să fie unși cu ulei ; să postească sau să se abțină de la consumul anumitor alimente ; trebuie să îmbrace un veșmînt special, fie nou, fie murdar, alb sau cu bentițe de culoare purpurie etc ; trebuie să se machieze, să se mascheze, să se deghizeze, să poarte coroane etc. ; alteori trebuie să fie goi, poate pentru a fi înlăturate barierele dintre ei și puterile magice sau pentru a recurge la indecența rituală specifică femeilor din povestirile medievale. În fine, anumite dispoziții mentale devin obligatorii ; sînt necesare credința și seriozitatea.

Ansamblul tuturor acestor restricții referitoare la timp, loc, agenți, materiale și instrumente folosite constituie adevărate pregătiri ce alcătuiesc riturile de debut, specifice magiei, similare celor cu care încep sacrificiile, discutate de noi în altă lucrare. Asemenea rituri sînt atît de importante încît formează ele însele o clasă de ceremonii distincte față de ceremonia pe care o condiționează. Din textele atharvanice rezultă că sacrificiul precede ceremonia și că adesea, în pregătirea unui rit, apar riturile suplimentare ; în Grecia, este prevăzută și descrisă în detaliu confecționarea unor amulete speciale, a unor diverse talismane, se fac rugăciuni orale sau scrise, avînd drept scop să-l protejeze pe operator de puterea pe care o utilizează, în cazul unor greșeli proprii sau al uneltirilor adversarilor săi. Din perspectiva noastră, putem considera că și unele ceremonii aparent neimportante în comparație cu ritualul central, cel ce răspunde precis scopului propus, sînt rituri pregătitoare. Așa sînt dansurile magice, muzica intonată neîntrerupt, tam-tam-urile sau fumigațiile și intoxicațiile. Toate acestea îi transpun pe oficiant și pe clienții săi într-o stare specială, nu numai din punct de vedere moral și psihologic, ci uneori și fiziologic, stare realizată prin transe șamanice, visuri voluntare sau obligatorii, constituind și ele rituri. Numărul și importanța acestora demonstrează că ritualul magic se desfășoară într-un mediu magic diferențiat, limitat și deosebit de altele prin ansamblul pregătirilor pentru ceremonie. La nevoie, prezența respectivului mediu poate fi semnalată printr-o simplă atitudine, un murmur, un cuvînt, un gest sau o privire.

Ca și în cazul sacrificiului, există, în mod obișnuit, dacă nu întotdeauna, rituri de ieșire, destinate să limiteze efectele ritualului și să asigure impunitatea actorilor. Produsele neutilizate în timpul ceremoniei sînt aruncate sau distruse ; indivizii părăsesc locul fără să privească în urmă. Nu avem de-a face cu niște simple precauții, ci cu adevărate prescripții ; sînt reguli care

figurează în mod expres în ritualul indigenilor che-rokee sau în cel atharvanic și ele trebuie să fi făcut parte și din riturile magiei greco-latine. Le menționează și Vergiliu la sfârșitul celei de-a opta egloge (v. 102)

*Fer cineres, Amarylli, foras, rivoque fluenti
Transque caput jace ; nec respexeris...*

Și în ceremonia divinatorie a cărei liturghie este prezentată în Marele papirus magic de la Paris, Μαντεία Κρονική, găsim o rugăciune finală ce constituie un adevărat rit de ieșire.

Ca regulă generală, putem afirma că magia sporește condiționările ritului, părînd să caute porțițe de scăpare sau chiar să le găsească. Tradiția literară cu privire la magie, departe de a diminua caracterul aparent complicat al operațiilor magice, pare că l-a dezvoltat după bunul ei plac. Ceea ce înseamnă că respectivul caracter se află în strînsă legătură cu magia. Este deci firesc ca, în caz de insucces, magicienii să invoce procedura și viciile de formă. Nu avem dreptul să presupunem că este vorba doar de un simplu artificiu. Magicienii ar fi fost primele victime, făcîndu-și astfel imposibilă exercitarea profesiei. Importanța și proliferarea fără limite a unor asemenea rituri țin în mod nemijlocit chiar de trăsăturile esențiale ale magiei. Să remarcăm că majoritatea prescripțiilor ce trebuiesc respectate sînt anormale. Oricît de banal ar fi ritul magic, el se vrea excepțional. Nu degeaba sînt utilizate ierburi culese de Sfîntul Ioan, de Sfîntul Martin, de Crăciun sau în Vinerea Mare ori pe lună nouă. Nu sînt niște lucruri oarecare ; prin ele se conferă ceremoniei caracterul anormal spre care tinde orice rit magic. Gesturile sînt inverse față de cele normale sau, cel puțin, în comparație cu cele admise la ceremoniile religioase ; condiționările de timp sau de alt tip par de nerealizat ; materialele sînt de preferință dezgustătoare, iar practicile obscene. Întregul rit are un aer bizar, afectat și contrafăcut, fiind cît se poate de depărtat de

simplitatea la care unii dintre ultimii teoreticieni au redus magia.

2. *Natura riturilor.* Am ajuns acum la ceremoniile esențiale și direct eficace. De obicei, ele cuprind atât riturile manuale, cât și pe cele orale. În afară de această împărțire, nu vom încerca o altă clasificare a riturilor magice. Pentru a ne facilita expunerea, vom constitui câteva grupuri de rituri, între ele neexistînd diferențe foarte clare.

Rituri manuale. În actuala stare a științei religiilor, cel dintîi grup de rituri cu un pronunțat caracter magic este cel al riturilor de tip simpatic sau simbolic. Ele au fost suficient de bine studiate și li s-au alcătuit repertorii complete, ceea ce ne scutește să mai insistăm asupra lor. La lectura unor asemenea liste, am putea să ne imaginăm că numărul riturilor simbolice ar fi teoretic nedeterminat și că, prin natura lui, orice act simbolic este eficace. Dimpotrivă, deși nu o putem dovedi, credem că, pentru un anumit sistem magic, numărul riturilor simbolice prescrise și săvîrșite este limitat. În plus, credem că ele sînt executate doar întrucît sînt prescrise și nu pentru că ar fi realizabile din punct de vedere logic. În comparație cu infinitatea simbolismelor posibile, chiar a celor ce pot fi observate la întreaga omenire, numărul simbolurilor utilizat într-o magie este mic. Dacă am dispune de cataloage de rituri simpatice, am vedea că numărul codurilor este limitat ; dar, în mod normal, asemenea cataloage nu există, fiindcă magicienii au simțit nevoia să claseze riturile numai după obiectul lor și nu după procedee.

Vom adăuga că, dacă procedeul simpatiei este folosit în toate sistemele magice și de întreaga omenire și dacă există chiar și adevărate rituri simpatice, în general, magicienii nu le-au speculat, ei preocupîndu-se mai puțin de mecanismul riturilor decît de tradiția care a transmis respectivele mituri și de caracterul lor formal sau de excepție.

În consecință, asemenea practici nu ne apar drept gesturi eficace mecanic, ci ca acte solemne, ca niște adevărate rituri. În realitate, din riturile cunoscute, hinduse, americane sau grecești, ne-ar fi dificil să extragem o listă de rituri simpatice pure. Variațiile pe tema simpatiei sînt atît de numeroase încît tema însăși devine confuză.

Dar în magie nu întîlnim doar rituri simpatice. Există, în primul rînd, o întreagă clasă de rituri echivalente celor de sacralizare și de desacralizare religioase. Sistemul purificărilor este atît de important încît expierea (*sânti*) la hinduși pare să fi constituit specialitatea brahmanilor din *Atharva Veda*, iar cuvîntul grec καθαρμοσ a sfîrșit prin a desemna ritul magic în general. Purificările sînt realizate prin fumi-gații, băi de abur, treceri prin foc, apă etc. O parte importantă din riturile curative și de implorare sînt alcătuite din astfel de practici.

Apoi, există riturile de sacrificiu. Le întîlnim în Μαντεία Κρονική, despre care am mai vorbit, și în vrăjitoria hindusă. În textele atharvanice, în afară de sacrificiile obligatorii de pregătire, cea mai mare parte a riturilor o reprezintă sacrificiile sau riturile care le implică ; astfel, descîntecul împotriva săgeții se execută pe un rug din lemn pentru săgeți, considerat sacrificial ; pe parcursul ritualului, parte din ceea ce se consumă este sacrificat. Și în textele grecești, recomandările privind sacrificiul sînt frecvente. Imaginea sacrificiului s-a impus într-atîta în magie, încît a devenit o direcție după care se ordonează mental toate operațiile ; astfel, în cărțile grecești de alchimie, vom întîlni în mai multe rînduri explicată transmutarea cuprului în aur printr-o alegorie de tip sacrificial. Tema sacrificiului, în particular a sacrificiului unui copil, este comună în ceea ce știm că a constituit magia antică și medievală ; exemplele se întîlnesc peste tot, ele provenind, totuși, mai curînd din mituri decît din practica magică. Iar dacă asemenea rituri

sînt considerate sacrificii, motivul este că ele ni s-au transmis ca atare ; vocabularele nu le deosebesc de sacrificiul religios, așa după cum nu fac diferența între purificările magice și cele religioase. De altfel, efectele lor sînt aceleași cu ale sacrificiilor religioase, avînd aceleași influențe și puteri, și reprezentînd mijloacele de comunicare cu ele. În Μαντεία Κρονικῆ, la ceremonie ia parte însuși zeul. Aceleași texte ne relatează că, în cazul riturilor magice, se întîmplă ca substanțele tratate să se transforme și să fie divinizate cu adevărat. Într-o incantație ce nu pare să fi suferit influențe creștine, putem citi că : Σύ εἰ οἶνος οὐκ εἰ οἶνος, ἀλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς, σὺ εἰ οἶνος, οὐκ εἰ οἶνος, ἀλλὰ τὰ σπλάγχνα τοῦ Ὀσεΐρίος, τὰ σπλάγχνα τοῦ Ἰαῶ. (*Papyrus*, CXXI [B.M.], 710.)

Prin urmare, și magia recurge la sacrificii, nu însă în toate cazurile ; ele lipsesc la indigenii cherokee sau din Australia. În Malaezia, numărul lor este foarte redus : ofrandele de tîmîie și flori sînt, probabil, de origine budistă sau hindusă, iar rarele sacrificii de capre sau cocoși par a fi de origine musulmană. În principiu, acolo unde sacrificiul lipsește din magie, el este absent și din religie. În orice caz, atunci cînd ne propunem să studiem magia, este mai important să cercetăm ritul simpatic decît sacrificiul magic, încît celui din urmă îi vom consacra o altă lucrare, unde vom compara în mod special ritul magic cu cel religios. Totodată, ca teză generală, vom susține că sacrificiile nu alcătuiesc în magie o clasă bine definită de rituri specializate, așa cum se întîmplă în religie. Pe de o parte, după cum a rezultat din exemplul cu lemnul pentru săgeți, citat mai sus, toate cazurile de sacrificii expiatorii din magie nu fac altceva decît să mascheze ritul simpatic și să-i confere, la drept vorbind, o anumită formă. Pe de altă parte, sacrificiile au legătură cu bucătăria magiei. Ele nu mai sînt decît una dintre miile de modalități de a o face. În magia greacă, de pildă, κολλούρια nu se deosebește de

sacrificii, în privința pregătirii ; în papirusuri, termenul ἐπιθύματα denumeste amestecul pentru fumigații destinat atît magiei, cît și altor scopuri.

Ne aflăm în prezența unei mari clase de practici definite necorespunzător, dar care ocupă un loc foarte important atît în magie, cît și în doctrinele sale ; ele se apropie de folosirea unor substanțe ale căror virtuți se transmit prin contact ; cu alte cuvinte practicile respective ne oferă un mijloc de a întrebuinta asociațiile cu caracter simpatice sau de a utiliza pe cale simpatice diferitele obiecte. Foarte ciudate și totodată de folosință universală, bizareria lor conferă culoare magiei în ansamblu și definește una din trăsăturile esențiale ale imaginii ei populare. Altarul magicianului este un ceaun magic. Artă magicianului constă din a potrivi, a prepara amestecuri și a le face să fermenteze. Produsele sînt zdrobite, măcinate, malaxate, diluate, transformate în parfumuri, băuturi, infuzii, cocă, în diferite forme curioase de prăjituri, figurine, fiind apoi afumate, băute, îngurgitate sau păstrate ca amulete. Această bucătărie, chimie sau farmacie, nu servește doar la a face utilizabile diferitele lucruri magice, ea le dă și forma rituală care să le asigure eficacitatea. Prepararea devine ea însăși rit, unul formal și tradițional ; actele din care este alcătuită sînt ritualice. Ele nu pot fi rînduite oricum în cadrul riturilor de pregătire sau concomitent cu ceremonia magică propriu-zisă. Prepararea substanțelor și confecționarea altor produse constituie obiectul principal și central al unor ceremonii complete, incluzînd și riturile de intrare și ieșire. Ceea ce reprezintă pregătirea victimei în cadrul sacrificiului constituie bucătăria magică pentru ritul magic, adică este un moment al ritului.

Acestei arte de pregătire a lucrurilor i se adaugă altele. Magia confecționează figurine, prepară aluat, argilă, ceară, miere, ipsos, bucăți de metal sau hîrtie, pergament sau papirus, nisip și bucăți de lemn etc.

În magie se sculptează, se modelează, se pictează, se desenează, se brodează, se tricotează, se țese, se gravează ; se fac bijuterii, marchetărie și cine știe câte altele. Toate aceste meserii diverse îi procură figurinele zeilor sau ale demonilor, păpușile pentru descîntec, simbolurile. Se fac scapulare, talismane, amulete și alte obiecte pe care trebuie să le considerăm a fi continuări ale ritului.

Riturile orale. Îndeobște, riturile orale cu caracter magic sînt desemnate cu termenul generic de incantații ; nu întrevădem nici un motiv pentru a nu menține această denumire. Ceea ce nu înseamnă că, în magie, nu există decît o singură specie de rituri orale. Dimpotrivă, incantația este de o asemenea importanță în magie încît, în anumite sisteme, este extrem de diferențiată. Pare-se că nu s-a ținut seama de ea pe măsura acestei importanțe. Citind unele culegeri moderne de texte, am putea crede că magia este alcătuită doar din rituri manuale ; cele orale sînt doar amintite, contopindu-se în lunga enumerare a celorlalte. Dimpotrivă, alte culegeri, așa cum este cea a lui Lönnrot pentru magia finlandeză, nu conțin decît incantații. Arareori ni se oferă o idee suficientă referitoare la proporția celor două mari clase de rituri, așa cum procedează Skeat pentru magia din Malaezia sau Mooney pentru cea a indigenilor cherokee. Riturile sau cărțile magicienilor ne arată că, de obicei, unele au valoare doar laolaltă cu celelalte. Ele sînt asociate într-o asemenea măsură, încît, pentru a ne forma o părere corectă asupra ceremoniilor magice, ar trebui să le studiem concomitent. Dacă una dintre cele două clase tinde să aibă o poziție dominantă, aceasta este cea a incantațiilor. Ne putem îndoi că ar fi existat rituri cu adevărat mute, dar este sigur că un mare număr de rituri au fost exclusiv orale.

În magie, întîlnim aproape toate formele de rituri orale cunoscute din religie : jurăminte, legăminte,

urări, rugi, imnuri, interjecții, formule simple. Așa cum nu am încercat o clasificare a riturilor manuale, nu le vom clasifica nici pe cele orale. Ele nu corespund unor grupări de fapte bine definite. Confuzia din magie face ca forma riturilor să nu corespundă exact obiectului lor. Unele disproporții ne uimesc ; imnuri de mare întindere pot servi unor scopuri dintre cele mai meschine.

Există un grup de incantații ce corespund la ceea ce am numit ritualuri simpatice. Unele acționează ele însele prin simpatie. Anumite acte sau lucruri sînt numite, suscitîndu-le astfel prin simpatie. O incantație medicală sau un exorcism constau în pronunțarea cuvintelor *a alunga* sau *a îndepărta*, a celor care desemnează boala sau demonul, cauzele răului. Calambururile și onomatopeele se numără și ele printre mijloacele folosite pentru combaterea pe cale orală a bolii, prin intermediul simpatiei. Un alt procedeu care dă naștere la o clasă de incantații simpatice este însăși descrierea ritualului manual corespunzător : Πάσσω ἄμα καὶ λέγε ταῦτα. τὰ Δέλφι δοξ ὅστις πάσσω (Teocrit, II, 21). Adesea se presupune că descrierea sau simpla menționare a unei acțiuni sînt suficiente pentru a o produce sau a da naștere efectului său.

Pe lângă sacrificii, magia mai conține rugăciuni, imnuri și, în mod special, rugăciuni adresate zeilor. Iată o rugăciune vedică rostită în cursul unui simplu ritual simpatice de apărare împotriva hidropiziei (*Kauçika sūtra* 25, 37) : „Acest Asura este rege peste zei ; voința regelui Varuna este adevărul (se realizează în mod implacabil) ; de aici (din această boală), eu, cel înzestrat cu har, din furia înfricoșătorului (zeu), îl salvez pe acest om. Cinste ție, rege Varuna, cinste furiei tale ; tu, înfricoșătorule, tu cunoști toate înșelăciunile. Las în grija ta mii de oameni, dar prin bunătatea ta fie ca acest om să trăiască o sută de toamne”. Imnul (*Atharva Veda*, I, 10), sau mai precis formula de mai sus (*brahman*, vers 4) este adresat

lui Varuna, regele apelor, cel ce pedepsește greșelile oamenilor prin hidropizie. În rugăciunile adresate zeiței Artemis și soarelui, așa cum apar ele în papirusurile magilor greci, conținutul liric al incantației este denaturat și sufocat de intruziunile cu caracter magic. Debarasate de un asemenea aparat insolit, rugăciunile și imnurile reamintesc de cele pe care sîntem obișnuiți a le considera religioase, adică provenind din riturile religioase, în particular din cele dispărute sau străine. Astfel, Dieterich a găsit în Marele papirus de la Paris un fragment dintr-o liturghie mitriacă. La fel, textele sacre, ca obiecte cu caracter religios, pot deveni magice cu anumite ocazii. Cărțile sfinte, Biblia, Coranul, Vedele, Tripitaka au oferit incantații pentru o bună parte a omenirii. Faptul că sistemul riturilor orale cu caracter religios s-a răspîndit într-atît în magia modernă nu trebuie să ne mire ; se corelează cu răspîndirea sistemului în practica religiei, așa cum aplicarea în magie a mecanismului sacrificial se corelează cu aplicarea sa în religie. O anumită societate nu poate concepe decît un număr limitat de forme ritualice.

Ceea ce ritualurile manuale nu pot realiza în mod obișnuit în magie, este să evoce miturile. Dimpotrivă, există un al treilea grup de rituri verbale, pe care îl vom numi al incantațiilor mitice. Printre aceste incantații, există o primă clasă constînd în descrierea unei operații asemănătoare celei a cărei îndeplinire este dorită. Descrierea are forma unei povești sau relatări epice, iar personajele sînt eroi sau divinități. Cazul din prezent este asimilat cu cel descris, ca și cum s-ar face referire la un prototip, iar raționamentul ia forma următoare : dacă un anumit zeu (sfînt, erou) a putut înfăptui cutare lucru (adesea foarte dificil), în anumite împrejurări, atunci, prin analogie, rezultă că el poate înfăptui același lucru și azi. O altă clasă de vrăji mitice este alcătuită din așa-numitele *rituri de origine* ; ele descriu geneza, enumeră însușirile și numele ființei,

lucrului sau demonului vizat de rit ; este ca un denunț dezvăluind obiectul vrăjii ; magicianul îi intentează un proces cu caracter magic, îi stabilește identitatea, forța, urma, îl face astfel inofensiv și îi dă anumite ordine.

Toate aceste incantații sînt capabile să atingă dimensiuni considerabile. Dar, în mod frecvent, ele se pot restrînge ca amploare : bolborosirea unei onomatopei, a unui cuvînt denumind obiectul ritului sau a numelui persoanei desemnate face ca ritul să nu mai aibă decît o acțiune mecanică. Adesea, rugăciunile se reduc la simpla menționare a numelui unui zeu sau demon, a unui cuvînt religios aproape lipsit de conținut, cum ar fi *trisagion* sau *qodesch* etc. Vrăjile mitice se mărginesc la simpla pronunțare a unui nume propriu sau comun. Chiar și cuvintele se descompun, fiind înlocuite de litere ; *trisagion* e înlocuit de litera inițială, numele de planete prin vocalele corespunzătoare ; se ajunge chiar la jocuri de cuvinte, la 'Εφεσία γράμματα sau la falsele formule algebrice la care au ajuns rezumatele operațiilor alchimice.

Toate riturile orale tind către aceleași forme, pentru că au aceeași funcție. Ca efect, ele măcar evocă o putere și specializează un ritual. Ele invocă, numesc, fac prezente forțe spirituale care conferă eficacitate ritului sau, cel puțin, mărturisesc necesitatea de a indica puterea pe care se bazează ; este cazul exorcismelor făcute în numele unui zeu sau altul ; este atestată o autoritate, ca în cazul vrăjilor mitice. Pe de altă parte, este indicat atît scopul ritului manual, cît și persoana căreia îi este destinat ; numele celui ce urmează a fi vrăjit este pronunțat sau înscris pe figurinele utilizate de magician ; atunci cînd se culeg anumite plante medicinale, trebuie să se indice pentru ce și cui servesc. Astfel, vrăjitoria orală lămurește și completează ritul manual căruia îi poate lua locul. De altfel, orice gest ritual conține o frază ; există întotdeauna un minimum de reprezentări și prin ele se exprimă, cel puțin printr-un limbaj inte-

rior, natura și scopul ritualului. Iată de ce susținem că nu există rit cu adevărat mut, căci tăcerea aparentă nu acoperă incantația subînțeleasă, constituind conștientizarea dorinței. Din acest punct de vedere, ritul manual nu reprezintă altceva decât tălmăcirea acestei incantații mute ; gestul este un semn și un limbaj. Cuvintele și gesturile au absolut aceeași valoare, astfel încât ceea ce se enunță într-un rit manual ne este adeseori reprezentat ca fiind o incantație. Fără a săvârși vreun act fizic formal, doar prin voce, suflu sau chiar dorință, magicianul poate crea, anihila, dirija, poate alunga sau poate săvârși orice.

Faptul că orice incantație reprezintă o formulă și că orice rit manual conține o formulă virtuală demonstrează deja caracterul formalist al oricărei magii. În ceea ce privește incantațiile, nimeni nu a pus vreodată la îndoială că ele au fost rituri, fiind tradiționale, formale și investite cu o eficacitate *sui generis* ; nimeni nu și-a imaginat că un cuvânt poate produce în plan fizic efectul dorit. Cât despre riturile manuale, faptul este mai puțin evident, existînd o strînsă corespondență fie logică, fie experimentală, între ritual și efectul dorit ; cu siguranță că uneori băile de abur și frecțiile magice au vindecat cu adevărat bolnavii. În realitate însă, cele două serii de rituri au aceleași caracteristici și dau loc acelorași observații. Ambele se petrec într-o lume anormală.

Incantațiile sînt rostite într-un limbaj special, un limbaj al zeilor și al spiritelor, adică al magiei. Două exemple de o importanță, poate, frapantă sînt utilizarea limbajului spiritelor (*bhāsahantu*) în Malaezia și al divinităților angekok la eschimoși. Iamblichos ne relatează că, pentru greci, ἑφέσια γράμματα reprezintă limba zeilor. Magia indiană prakriti a folosit sanscrita, în lumea greacă s-a utilizat limba egipteană sau ebraică, în cea latină, limba greacă ori, la noi, limba latină. Peste tot au figurat arhaismele, termenii bizari sau de neînțeles. Încă de la început, magia

mormăie formule ca *abracadabra*, așa cum vedem în Australia, în zilele noastre.

Ciudățenia și bizareria riturilor manuale corespund enigmelor și bolboroselilor din riturile orale. Departe de a fi o simplă exprimare a emoției individuale, magia obligă în fiecare clipă la efectuarea unor gesturi și pronunțarea anumitor locuțiuni. Totul este fixat și foarte bine determinat. Ea impune o metrică și o melopee. Formulele magice sînt fie murmurate, fie cîntate pe un anumit ton și pe un ritm special. Atît în *Satapatha brâhmana* cît și la Origene, vedem că intonația poate deveni mai importantă decît cuvîntul propriu-zis. Nici gestul nu este fixat cu mai puțină precizie. Magicianul îl execută ritmic, ca pe un dans : ritualul îi spune cu ce mînă și cu care deget trebuie să-l săvîrșească, ce picior trebuie mișcat mai întîi ; cînd trebuie să se așeze, să se scoale, să se culce, să sară, să țipe, în ce direcție trebuie să meargă. Chiar dacă este singur, el nu pare mai liber decît un preot în altarul său. În plus, există unele canoane generale, comune atît riturilor manuale, cît și celor orale : sînt cele referitoare la număr și orientare. Gesturile și cuvintele se repetă de mai multe ori, numărul acestor repetiții fiind bine determinat. Nu avem de-a face cu numere oarecare, ci cu acelea magice sau sacre : 3, 4, 5, 7, 9, 11, 13, 20 etc. Pe de altă parte cuvintele și acțiunile sînt pronunțate sau executate cu fața orientată către una din direcțiile cardinale, constrîngerea minimă fiind direcția definită de cel ce execută vraja și obiectul acesteia. Pe scurt, riturile magice sînt extrem de formale și nu tind către simplitatea gestului laic, ci spre rafinamentul extrem al prețiozității mistice.

Forma celor mai simple rituri magice o egalează pe cea a riturilor avînd drept obiect un număr mare de determinări. Pîna acum, am discutat despre magie ca și cum ea ar consta doar din acte pozitive. Or, ea conține și rituri negative, adică acele rituri simple despre care discutăm. Le-am întîlnit deja atunci cînd am enu-

merat pregătirile pentru ceremonia magică și am menționat interdicțiile la care sînt supuși magicianul și pacientul său. De asemenea, aceste rituri sînt recomandate sau practicate în mod izolat. Ele alcătuiesc marea cantitate de fapte pe care le numim superstiții. Ele stipulează ceea ce nu trebuie făcut, astfel încît să fie evitat un anumit efect magic. Or, aceste rituri prezintă un grad de formalizare maxim, deoarece au un caracter imperativ absolut. Obligația stipulată de respectivele rituri demonstrează că ele reprezintă într-o mai mare măsură decît altele produsul unor forțe sociale, și aceasta datorită caracterului lor tradițional, anormal și formalist. Dar, întrucît atît predecesorii noștri, cît și propriile noastre cercetări nu ne pot lămuri asupra acestei probleme importante a tabuului simpatic din magia negativă – cum ne propunem s-o denumim –, nu ne simțim în stare decît să semnalăm un subiect de studiu. Pentru moment, nu vedem în asemenea fapte decît o dovadă în plus că acest element al magiei – ritul – constituie obiectul predeterminării colective.

În ceea ce privește riturile pozitive, am văzut că, pentru un anume sistem magic, numărul lor este limitat. Cît despre alcătuire, deoarece în el se amestecă incantațiile cu riturile negative, sacrificiile, riturile culinare etc, numărul acestora nu este nelimitat. Există tendința formării de *complexus* stabile, reduse ca număr, pe care le-am putea numi tipuri de ceremonii, comparabile fie cu tipurile de unelte, fie cu ceea ce numim tip atunci cînd discutăm despre artă. Fiecare sistem magic operează o alegere, o selecție între diversele forme posibile; odată însă stabilite, vom regăsi mereu aceleași *complexus* bine delimitate și slujind acelorași scopuri, în pofida logicii alcătuirii lor. Astfel sînt variațiunile pe tema evocării vrăjitoarei prin intermediul subiectului vrăjit; dacă din lapte nu se obține unt, este înjunghiat în putinei, dar baterea laptelui se continuă pentru a-l feri de alte farmece. Avem de a face cu un tip de ceremonie magică, nu însă și singu-

rul cu aceeași temă. Mai pot fi amintite și farmecele cu două sau trei păpuși, justificate doar printr-o asemenea proliferare. Prin persistența și formalismul lor, aceste fapte pot fi comparate cu sărbătorile religioase.

Pe de altă parte, așa cum artele și meșteșugurile au tipuri etnice sau, mai exact, naționale, tot astfel fiecare sistem magic își are propriul tip, putînd fi recunoscut și caracterizat prin predominanța anumitor rituri : utilizarea osemintelor de mort în farmecele australiene, fumi-gațiile cu tutun în cele americane, binecuvîntările și *credo*-ul (musulman sau evreiesc) în sistemele de magie influențate de iudaism sau islamism. Doar Malaezia pare să aibă ca rit tema bizară a adunărilor de indivizi.

Formele de magie diferă nu numai de la o societate la alta, ci au anumite varietăți dominante în interiorul fiecărui sistem magic – sau, dintr-un alt punct de vedere, în fiecare dintre grupele deja descrise. Alegerea tipurilor este, în parte, opera magicienilor specializați, ei aplicînd un anumit rit sau un număr redus de rituri din ansamblul celor pentru care sînt calificați să le aplice. Fiecare magician este omul unei singure rețete, al unui instrument ori sac vindecător pe care le folosește în orice împrejurare. Ei sînt specializați mai curînd în conformitate cu riturile practicate, decît după puterile pe care le posedă. În plus, cei numiți de noi magicieni de ocazie cunosc și mai puține rituri decît magicienii propriu-ziși, fiind tentați să le reia la nesfîrșit. Astfel, rețetele aplicate întruna, fără nici o noimă, devin cu adevărat de neînțeles. Încă o dată, observăm că forma tinde să devină predominantă în dauna fondului.

Toate cele afirmate cu privire la formarea varietăților de rituri magice nu demonstrează însă că ele ar fi clasificabile. Pe lîngă faptul că există o mulțime de rituri fluctuante, nașterea unei variante din masa amorfă de ritualuri este cu totul accidentală și nu corespunde unei diversități reale de funcții ; în magie, nu există nimic care să se compare instituțiile religioase.

III. REPREZENTĂRILE

Practicile magice nu sînt lipsite de sens. Ele corespund unor reprezentări, adesea foarte bogate, care formează cel de-al treilea element al magiei. Am văzut că orice ritual constituie un fel de limbaj ; prin urmare, el traduce o idee.

Orice act magic comportă o reprezentare minimă și anume, cea a propriului efect. Dar, chiar și această reprezentare, oricît de rudimentară am concepe-o, este deja foarte complexă. Ea este alcătuită din mai multe momente și din mai multe componente. Le vom indica, cel puțin pe unele dintre ele, analiza ce urmează să o facem nefiind pur teoretică, întrucît există sisteme magice avînd conștiința propriilor diversități, desemnîndu-le prin termeni sau metafore distincte.

Mai întîi, vom presupune că magicienii și adepții lor nu și-au reprezentat vreodată efectele specifice ritualurilor fără să se gîndească, fie și implicit, la efectele generale ale magiei. Orice act magic pare a fi născut dintr-un fel de raționament silogistic, avînd premisa majoră foarte clară, exprimată prin incantația : *Venenum veneno vincituri natura naturam vincit*. «Cunoaștem originea ta... Cum ai putea tu să ucizi?» (*Atharva Veda*, VII, 76, 5, *vidme vai te... jânam... Kathâm ha tâtra tvâm hano...*). Oricît de specifice ar fi rezultatele produse de rituri, ele sînt concepute ca avînd toate trăsături comune chiar din momentul acțiunii lor. Într-adevăr, întotdeauna este posibil să se impună ori să se suprimă o trăsătură sau o condiție : de exemplu, farmecul sau eliberarea de vrajă, luarea în posesie sau răscumpărarea, adică, pe scurt, o schimbare a stării. Vom afirma că efectul oricărui act magic constă fie în a aduce ființele vii sau obiectele într-o asemenea stare încît anumite

gesturi, întâmplări sau fenomene să decurgă perfect unele din altele, fie să le facă să iasă dintr-o stare considerată dăunătoare. Între ele, actele se deosebesc în funcție de starea inițială, de împrejurările care determină sensul schimbării și de scopurile speciale ce le sînt fixate, dar se aseamănă prin aceea că țelul lor imediat și esențial este de a modifica o stare dată. Prin aceasta, magicianul știe și simte că magia lui e una și aceeași ; el are întotdeauna în minte ideea că magia este arta schimbărilor, *mâyâ*, cum spun hindușii.

În afară de o asemenea concepție cu totul formală, în ideea unui ritual magic există deja elemente concrete. Lucrurile vin și pleacă : sufletul revine, febra este alungată. Se încearcă să se explice producerea efectului prin acumulări de imagini. Cel vrăjit este un bolnav, un mutilat sau un prizonier. I s-au zdrobit oasele, măduva i-a dispărut sau a fost jupuit. Imaginea preferată este cea a legăturii pe care o facem sau o desfăcăm : «legătura de deochi aducătoare de rău s-a înnodat», «legătura desenată pe pămînt» etc. La greci, vraja reprezintă un κατάδεσμος, un φίλτρον ατάδεσμος. Aceeași idee, dar mai abstractă, este exprimată de termenul latin *religio*, avînd, de altfel, același sens. Într-o incantație îndreptată împotriva bolilor de gît, după enumerarea termenilor tehnici și descriptivi, putem citi : *Hanc religionem evoco, educo, excanto de istis membris, medullis* (Marcellus, XV, 11) ; în acest caz, *religio* este un fel de ființă vagă, o personalitate difuză ce poate fi prinsă și alungată. În alte părți, efectele ritului sînt exprimate prin imagini morale, cum sînt pacea, iubirea, seducția, teama, dreptatea, proprietatea. O astfel de reprezentare, căreia îi sesizăm ici-colo trăsăturile vagi, s-a concentrat uneori într-o noțiune distinctă, desemnată cu un termen special. Asirienii o exprimau prin cuvîntul *mâmit*. În Melanezia, echivalentul era *mana*, depășind uneori sfera ritului ; la irochezi (huroni) se numea *orenda* și iradia din magician ; în India veche,

brahman-ul era cel care acționa ; la noi, există cuvinte ca farmec, soartă, vrajă și înșiși termenii prin care se determină astfel de noțiuni ne arată cât de puțin teoretice sînt acestea. Despre ele, se vorbește ca despre lucruri concrete, ca despre obiecte materiale ; un farmec se face, ursita poate fi spălată, înecată ori arsă.

Cel de-al treilea moment al reprezentării complete este acela în care ne dăm seama că între ființele și lucrurile interesate de rit există o anumită relație. Cîteodată, ea este concepută ca o relație sexuală. O incantație asiro-babiloniană creează un fel de nuntă mistică între demoni și imaginile destinate reprezentării lor : «Tot răul, toate relele ce au pus stăpînire și îl urmăresc pe N., fiul lui N., și sînt de parte bărbătească, iată femeia lor, iar dacă sînt parte femeiască, iată bărbatul lor» (Fossey, *La magie assyrienne*, p. 133). Relația respectivă poate fi concepută în mii de alte moduri. De pildă, ca posesie reciprocă a celui vrăjit și a vrăjitorului. Vrăjitorii pot fi loviți pe la spate de victime, acestea putînd avea astfel un ascendent asupra lor. La fel, un farmec poate fi anihilat, vrăjindu-l pe vrăjitor care, la rîndul lui, are ascendent asupra farmecului. În acest caz, se spune că vrăjitorul, sufletul sau demonul lui îl posedă pe cel vrăjit ; se realizează astfel sechestrarea victimei. Expresia cea mai puternică a relației dintre magician și obiectul ritului său este posedarea demonică, iar cea mai slabă, simpla fascinație. Între agenți, pacienți, materiale și spirite, pe de o parte, și scopul ritului magic, pe de alta, există întotdeauna un fel de continuitate distinctă. În cele din urmă, în magie regăsim ceea ce am întîlnit deja în cazul sacrificiului. Magia implică o confuzie a imaginilor fără de care, după părerea noastră, ritul însuși ar fi de neconceput. Așa cum victima, oficiantul, zeul și sacrificiul se confundă, la fel magicianul, ritul și efectele sale dau naștere unui amestec nedisociabil de imagini ; respectiva confuzie devine, de altfel, ea însăși obiect al reprezentării.

Într-adevăr, oricît de distincte ar fi diferitele momente ale reprezentării unui rit magic, ele sînt incluse într-o reprezentare sintetică unde cauzele și efectele se confundă. Este însăși ideea aflată la baza magiei, cauza eficacității ei imediate și nelimitate, a creației directe ; este iluzia absolută, *mâyâ*, așa cum a fost ea denumită de hinduși. Între dorința și realizarea ei, în magie nu există distanță. Este una dintre trăsăturile ei distinctive, mai ales în povestiri. Toate reprezentările descrise de noi nu sînt altceva decît forme diferite, momente diferite dacă vrei, ale ideii de magie. Ea conține și alte reprezentări, mai bine definite, pe care vom încerca să le descriem.

Vom clasifica aceste reprezentări în personale și impersonale, după cum ele includ sau nu ideea de ființe individuale. Cele din urmă pot fi abstracte sau concrete, celelalte fiind, firește, doar concrete.

1. *Reprezentări impersonale abstracte. Legile magiei.* Reprezentările magice impersonale sînt constituite de legile impuse în mod implicit sau explicit de magie, cel puțin prin glasul alchimiștilor și al vracilor. În ultimii ani, s-a acordat o atenție deosebită unor asemenea reprezentări. S-a crezut că magia ar fi dominată doar de ele și, de aici, s-a concluzionat, în mod firesc, că magia ar fi un fel de știință ; și asta întrucît spunînd lege, spunem știință. Într-adevăr, magia pare a fi o uriașă variațiune pe tema principiului cauzalității. Ceea ce nu ne spune însă nimic ; căci ar fi de mirare ca ea să fie și altceva, de vreme ce obiectul ei exclusiv pare a fi producerea unor efecte. Vom concede doar că, simplificîndu-i formulele, este cu neputință să n-o considerăm disciplină științifică primitivă, așa cum au considerat-o Frazer și Jevons. Să mai adăugăm că magia îndeplinește funcția unei științe și ține loc științelor pe cale să se nască. Caracterul științific al magiei a fost sesizat și cultivat în

mod intenționat de către magicieni. În mod firesc, efortul științific este mai vizibil la formele superioare care presupun dobândirea de cunoștințe, o practică mai rafinată exercitată în medii unde știința pozitivă își face simțită deja prezența.

Din amalgamul de expresii variabile putem distinge trei legi dominante. Pe toate le-am putea denumi legi ale simpatiei, dacă prin cuvântul simpatie înțelegem și antipatie. Cele trei legi sînt a contiguității, a similarității și a contrastului : lucrurile aflate în contact sînt sau rămîn unite, asemănătorul produce asemănător, contrarul acționează asupra contrarului. Tylor, și după el alții, au remarcat că respectivele legi nu sînt altele decît cele ale asociației de idei (la adulți, vom adăuga noi) cu deosebirea că în acest caz, asociația subiectivă de idei sîrșește printr-o asociație obiectivă a faptelor, adică, altfel spus, legăturilor fortuite ale gîndurilor le corespund legăturile cauzale dintre lucruri. Cele trei formule s-ar putea reduce la una singură : contiguitatea, similaritatea și contrarietatea au aceeași valoare cu simultaneitatea, identitatea și opoziția în gîndire și în fapte. Este cazul să ne întrebăm dacă formulările de mai sus pot explica modul în care așa-zisele legi au fost concepute în realitate.

Să luăm în considerare mai întîi legea contiguității. Forma cea mai simplă a noțiunii de contiguitate de tip simpatie ne este oferită de identificarea părții cu întregul. Partea valorează cît întregul. Dinții, saliva, sudoarea, unghiile sau părul reprezintă persoana în întregul ei ; astfel, prin intermediul lor, se poate acționa asupra persoanei însăși, pentru a o seduce sau vrăji. Continuitatea nu este întreruptă de nici o separare, iar întregul poate fi reconstituit sau suscitat prin oricare din părțile sale : *Totum ex parte*. Inutil să mai oferim exemple de asemenea credințe, bine cunoscute astăzi. Această lege mai poate fi exprimată și în termenii următori : personalitatea unei ființe este indivizibilă și rezultă din fiecare dintre părțile sale.

Formula este valabilă nu numai în cazul persoanelor, ci și al obiectelor. În magie, esența unui obiect aparține în egală măsură părților și întregului. Prin urmare, legea este generală și constată o proprietate atribuită atât sufletului ființelor, cât și esenței spirituale a obiectelor. Mai mult, fiecare obiect conține în totalitate principiul esențial al speciei căreia îi aparține : orice flacără conține focul, osemintele conțin moartea, așa cum un simplu fir de păr este în stare să conțină principiul vital al omului. Observațiile de mai sus tind să dovedească faptul că nu este vorba doar de concepții privind sufletul individual și, în consecință, că legea nu se explică prin proprietățile atribuite în mod implicit sufletului. Ea nu este un simplu corolar al teoriei gajului vieții, ci această teorie este de fapt un caz particular al principiului *totum ex parte*.

De altfel, legea contiguității comportă și alte dezvoltări. Orice vine în contact nemijlocit cu persoana, veșmintele, urma pașilor, urma corpului pe iarbă sau în pat, patul, scaunul, orice obiect întrebuințat în mod frecvent, jucăriile și celelalte sînt asimilate cu părți separate ale corpului. Nu este nevoie ca acest contact să fie unul zilnic, frecvent sau efectiv realizat, ca în cazul hainelor sau al obiectelor de folosință cotidiană : incantația poate fi îndreptată asupra drumului, asupra apei de spălat, asupra unui fruct mușcat, asupra obiectelor atinse în mod accidental etc. Exercitată asupra resturilor de alimente, magia pornește de la ideea că există continuitate, identitate absolută între ceea ce rămîne de la masă, alimentele ingerate și cel ce mănîncă devenind astfel de aceeași substanță cu alimentele. Între individ și familie există o relație asemănătoare de continuitate ; acționînd asupra rudelor, se acționează cu siguranță și asupra individului ; pentru a-i produce un rău, numele rudelor trebuie incluse în formule sau înscrise pe obiectele magice. O aceeași relație se stabilește între individ și animalele sale, casă, acoperișul locuinței,

terenul său etc. Între rană și arma care a produs-o se stabilește prin continuitate o relație de tip simpatic ce poate fi utilizată la vindecarea primeia cu ajutorul celeilalte. Aceeași relație există între victimă și asasin ; ideea continuității de tip simpatic face să se creadă că un cadavru sîngerează atunci cînd ucigașul se apropie de el, revenind în mod subit la starea imediat următoare clipei în care a fost ucis. Asemenea explicație este valabilă, avînd exemple și mai edificatoare de astfel de continuități. Ea îl depășește pe cel vinovat : de pildă, există credința că atunci cînd un individ maltratează pasărea numită gușă-roșie, vacile sale vor da un lapte roșu (Simmenthal, Elveția).

Pe scurt, individul și lucrurile sînt legate printr-un număr ce pare teoretic nelimitat de asocieri de tip simpatic. Lanțul este într-atît de strîns, iar continuitatea atît de evidentă încît, pentru a obține efectul dorit, este indiferent dacă se acționează asupra uneia sau alteia dintre verigi. Sydney Hartland admite că o fată părăsită îl poate face să sufere pe amant prin simpatie, înfășurîndu-și părul pe un picior de broască sau pe o țigară de foi (Lucques). În Melanezia (în insulele Noile Hebride și Solomon, se pare), prietenii celui ce a rănit o persoană trebuie să infecteze cu venin, prin magie, plaga celui lovit.

Ideea continuității magice, realizată fie printr-o relație prealabilă a părții cu întregul, fie printr-un contact accidental, implică ideea de contagiune. Însușirile, bolile, viața, soarta, orice influx magic sînt concepute ca putîndu-se transmite prin lanțuri de tip simpatic. Contagiunea este deja una dintre cele mai cunoscute idei în magie și în religie, ceea ce nu ne va împiedica însă să ne oprim asupra ei. Așa cum am văzut și în cazul sacrificiului, în cazul contagiunii de tip imaginar se produce o fuziune de imagini, din care rezultă identificarea relativă a lucrurilor și a ființelor aflate în contact. Imaginea a ceea ce trebuie să se deplaseze parcurge – dacă putem spune așa –

lanțul de tip simpatice. De cele mai multe ori, lanțul magic este reprezentat în rit : fie că magicianul îl atinge pe pacient, într-un anumit moment al ritului central, ca în India, fie că anină de individ un fir sau un lanț prin care este îndepărtată boala, ca în Australia. Însă contagiunea magică nu este doar ideală și limitată la lumea invizibilă, ci și concretă, materială, asemănătoare din toate punctele de vedere contagiunii fizice. Marcellus din Bordeaux îndemna ca, pentru diagnosticarea unor maladii interne, bolnavul să se culce timp de trei zile cu un pui de cîine la sîn, căruia să-i dea cît mai des lapte cu propria lui gură (*ut aeger ei lac de ore suo frequenter infundat*) ; bolnavul trebuia să spintece burtă animalului (Marcellus, XXVIII, 132), moartea cîinului însemnînd că pacientul este vindecat. Un rit cu totul asemănător este practicat de populația baganda din Africa centrală. Fuziunea imaginilor este în asemenea cazuri perfectă, fiind vorba mai curînd de o halucinație, decît de o iluzie ; oamenii văd cum boala îi părăsește și cum se transmite. Este vorba mai degrabă de un transfer, decît de o asociație de idei.

Transferului de idei i se adaugă unul de sentimente. Căci, de la un capăt la altul al ceremoniei magice se regăsește un același sentiment, ce îi conferă sensul și tonalitatea și care, în realitate, dirijează și impune asociațiile de idei. Tocmai el ne va explica modul real de funcționare a legii continuității în cadrul riturilor magice.

În majoritatea aplicațiilor simpatice prin contiguitate, nu avem o simplă extindere a unei însușiri sau a unei stări de la un obiect sau o persoană la alt obiect sau altă persoană. Dacă legea, așa cum am formulat-o, ar fi absolută, dacă, în actele magice în care se aplică, ar fi singura implicată, și doar sub forma ei intelectuală ; pe scurt, dacă nu ar exista decît asociații de idei, am constata, mai întîi, că toate elementele unui lanț magic constituit din infinitatea atingerilor posibile, necesare sau accidentale, ar fi

afectate în aceeași măsură de calitatea pe care trebuie s-o transmită, apoi, că toate însușirile unui element oarecare al lanțului s-ar transmite integral celorlalte. Or, nu este așa, căci atunci magia nu ar mai fi posibilă. Întotdeauna, efectele simpatiei sînt limitate la efectul dorit. Pe de o parte, într-un moment precis, fluxul simpatiei este întrerupt; pe de alta, se transmite doar una sau cîteva însușiri. Astfel că, atunci cînd magicianul absoarbe boala pacientului său, el nu se molipsește. El nu va transmite decît vechimea pulberii mumiei folosite pentru a prelungi viața, valoarea aurului și a diamantului, insensibilitatea dintelui de mort; doar la o proprietate, separată prin abstracție, se manifestă contagiunea.

Mai mult, se postulează că respectivele proprietăți sînt localizabile; de pildă, se zice că șansa unui individ s-ar localiza într-unul din paiele de pe acoperișul locuinței sale. De la localizare se ajunge la separație. Cei din vechime, grecii și romanii, considerau că pot vindeca bolile de ochi transmițînd bolnavilor vederea șopîrlei; înainte ca ea să fie atinsă cu pietrele ce urmau să servească de amuletă, șopîrlei i se scoteau ochii, astfel încît însușirea respectivă, separată fiind, să se transmită cu totul acolo unde se dorea. În acest ansamblu, separația și abstractizarea sînt figurate prin rituri, precauția nefiind însă strict necesară.

Limitarea efectelor teoretice ale legii este chiar condiția necesară aplicării ei. Aceeași nevoie, care generează ritul și asociațiile de idei, determină aprecierea și alegerea lor. Astfel, ori de cîte ori funcționează noțiunea abstractă de contiguitate magică, asociațiile de idei sînt dublate de transferuri de sentimente, de fenomene de abstractizare și de concentrări exclusive, de dirijare a intenției, fenomene ce se petrec în conștiință, obiectivate însă din același motiv ca înseși asociațiile de idei.

În comparație cu prima, cea de-a doua lege, a similarității, reprezintă o expresie mai puțin directă a

noțiunii de simpatie. Credem că Frazer, ca și Sydney Hartland, avea dreptate atunci cînd utiliza denumirea de simpatie propriu-zisă exclusiv pentru fenomenele de contagiune, desemnînd prin simpatie mimetică fenomenele de care ne vom ocupa de-acum încolo aci. Cunoaștem două formulări principale ale legii similarității și este important să le deosebim : asemănătorul evocă asemănătorul, *similia similibus evocantur* ; asemănătorul acționează asupra asemănătorului și, în special, îl vindecă, *similia similibus curantur*.

Ne vom ocupa mai întîi de prima formulare ; ea este echivalentă cu a afirma că similitudinea și contiguitatea au aceeași valoare. Imaginea reprezintă pentru lucru ceea ce partea reprezintă pentru întreg. Cu alte cuvinte, chiar fără vreun contact sau comunicare directă, o simplă imagine este complet reprezentativă. Se pare că o asemenea formulă se aplică în ceremoniile de vrăjitorie. Dar, în ciuda aparențelor, nu intervine doar simpla noțiune de imagine. Căci, într-adevăr, similitudinea pusă în joc este aici pur convențională, ea nu are nimic în comun cu asemănarea unui portret. Imaginea și obiectul nu sînt asociate decît printr-o convenție. Fie ea o păpușă sau un desen, imaginea nu reprezintă decît o schemă redusă, o ideogramă deformată, semănînd doar dintr-un punct de vedere teoretic și abstract. Ca și în cazul legii precedente, jocul similitudinii presupune concentrarea atenției și abstractizarea. Asimilarea nu provine din iluzie. De altfel, imaginile propriu-zise pot chiar să lipsească ; simpla menționare a numelui, fie ea doar în gînd, orice urmă de asimilare mentală sînt suficiente pentru a face dintr-un substitut ales arbitrar – pasăre, animal, ramură, coardă a arcului, ac, inel – reprezentantul ființei considerate. Pe scurt, imaginea este definită doar de funcția sa, aceea de a face să fie prezentă o anumită persoană. Și este esențial ca funcția de reprezentare să fie îndeplinită. De aici, rezultă că obiectul căruia i-a fost atribuită

funcția poate să fie înlocuit pe parcursul ceremoniei, sau că funcția însăși poate fi divizată. Atunci cînd se dorește orbirea unui vrăjmaș, un fir din părul său este trecut prin gaura unui ac cu care au fost cusute trei giulgiuri și cu acul se străpung apoi ochii unei broaște rîioase ; acul și broasca, servesc pe rînd de *volt*. După cum remarcă Victor Henry, o anumită șopîrlă în anumite rituri de vrăjitorie brahmanică, reprezintă în aceeași ceremonie atît maleficiul cît și pe vrăjitor și, adăugăm noi, substanța dăunătoare.

Ca și legea contiguității, cea a similarității prezintă însemnătate nu numai pentru persoane și pentru sufletul lor, ci și pentru lucruri și folosirea acestora, pentru ceea ce este posibil sau real, pentru ceea ce este moral sau material. Amplificînd noțiunea de imagine, ea devine un simbol. Ploaia, tunetul, soarele, febra pot fi reprezentate simbolic, copiii care se nasc pot fi reprezentați prin capsule de mac, armata printr-o păpușă, adunarea satului printr-un vas de apă, iubirea printr-un nod etc. Și toate sînt create de reprezentările respective. Aici, ca și mai înainte, contopirea imaginilor este deplină, iar dacă vîntul se află închis într-o sticlă sau într-un burduf, legat cu noduri sau împrejmuit cu inele, faptul nu se realizează pe planul ideilor, ci în realitate.

Aplicarea legii similarității solicită o muncă de interpretare demnă de remarcat. În determinarea și utilizarea simbolurilor, se produc aceleași fenomene de concentrare exclusivă și de abstractizare fără de care n-am putea concepe nici aplicarea legii similarității în cazul farmecelor, nici funcționarea legii continuității. De la obiectele alese ca simboluri, magicienii rețin o singură trăsătură, prospețimea, greutatea, culoarea plumburie, duritatea sau plasticitatea argilei etc. După nevoia sau scopul ritului, nu numai că sînt alese și utilizate anumite simboluri, dar și consecințele asimilării simbolurilor, teoretic nelimitate – la fel ca în cazul seriei de asociații prin contiguitate –,

devin limitate. Mai mult, nu toate însușirile simbolului sînt transmise lucrului simbolizat. Magicianul se crede liber să reducă după propria sa voință influența gesturilor sale. De exemplu, efectele datorate unor simboluri funerare pot fi limitate la somn sau cecitate ; magicianul ce aduce ploaia, temîndu-se de potop, se poate mulțumi doar cu o aversă ; un individ asimilat cu o broască, dacă acesteia i se străpung ochii, nu devine, din punct de vedere magic, o broască.

În ceea ce privește libertatea imaginației, observăm că munca de abstractizare și interpretare, aparent arbitrară, nu multiplică la infinit numărul simbolurilor posibile, ci, dimpotrivă, pentru un anumit sistem magic, îl restrînge. Pentru un anumit lucru, avem un singur simbol sau un număr restrîns de simboluri. Mai mult, există puține lucruri care pot fi exprimate prin simboluri. Imaginația magică s-a dovedit atît de lipsită de spirit inventiv, încît numărul redus de simboluri concepute a fost întrebuițat în cele mai diverse scopuri : magia nodurilor este utilizată în dragoste, în caz de război sau pentru a aduce ploaia și vîntul, la deochi etc. Nu visul, liber din punct de vedere psihologic, este cel ce a dus la această sărăcie de simboluri, ci faptul că individul – confruntat cu rituri și idei tradiționale – nu este tentat să inoveze, crezînd doar în tradiție ; căci, în afara tradiției, nici credința, nici ritualul nu pot fi concepute. Pare deci firesc ca, din acest punct de vedere, tradiția să rămînă săracă.

Cea de-a doua formulare a legii similarității, asemănătorul acționează asupra asemănătorului, *similia similibus curantur*, se deosebește de cea dintîi prin aceea că, prin exprimare chiar, ține seama îndeosebi de fenomenele de abstractizare și atenție ce condiționează întotdeauna, după cum am văzut, aplicarea celeilalte. În timp ce prima formulare nu ia în considerație decît evocarea în general, a doua constată că asimilarea produce un anumit efect, cu o direcție determinată, sensul acțiunii fiind determinat de rit.

Drept exemplu, să luăm legenda vindecării lui Iphiclos : într-o zi, Phylax, tatăl său, pe cînd castra țapi, l-a amenințat cu un cuțit plin de sînge ; prin simpatie, copilul a rămas sterp, neputînd să mai aibă urmași ; consultînd un ghicitor, pe Melampos, acesta i-a dat să bea timp de zece zile o licoare preparată din vin și din rugina cuțitului pe care Phylax îl lăsase înfipt într-un copac. Prin simpatie, cuțitul ar fi putut agrava starea lui Iphiclos sau, tot prin simpatie, însușirile lui Iphiclos ar fi putut să se transfere asupra cuțitului ; Melampos a reținut doar cel de-al doilea efect, limitîndu-l la maladia cu pricina ; astfel că sterilitatea regelui a fost absorbită de puterea sterilizantă a cuțitului. În mod asemănător, în India, atunci cînd brahmanul vindecă un bolnav de hidropizie cu ajutorul abluțiunilor, el nu-i oferă o cantitate suplimentară de lichid, ci apa cu care bolnavul ia contact absoarbe apa care îl face să sufere.

Dacă asemenea fapte se supun legii similarității, dacă ele țin de noțiunea abstractă de simpatie mimetică, *attractio similitum*, ele alcătuiesc o clasă cu totul aparte printre cele dominate de respectiva lege. Avem de a face nu atît cu un corolar al legii, cît cu un fel de noțiune concurentă, tot atît de importantă, poate, datorită numărului de rituri pe care le determină în cadrul fiecărui ritual.

Fără să părăsim expunerea celei de a doua forme a legii similarității, am ajuns deja la legea contrarității. Într-adevăr, asemănătorul vindecă asemănătorul, fiindcă produce un efect contrar. Cuțitul sterilizant poate cauza fecunditatea, apa vindecă hidropizia etc. O formulare completă a unor asemenea rituri ar putea fi : asemănătorul alungă asemănătorul, provocînd un efect contrar. Reciproc, în cea dintîi serie de fapte ținînd de simpatia mimetică, asemănătorul evocă asemănătorul, înlăturînd efectele contrarii ; vărsînd apă, aduc ploaia și alung seceta. Astfel, noțiunea abstractă de similitudine nu poate fi separată de noțiunea abs-

tractă de contrarietate, formulările legii similarității ar putea să se reducă la una singură : „opusul este înlăturat de opus” fiind, cu alte cuvinte, inclusă în legea contrarietății.

Respectiva lege a fost însă gîndită de către magicieni într-un fel aparte. Simpatiile și antipatiile sînt echivalente și totuși se deosebesc clar între ele. Drept dovadă, în antichitate au existat acele cărți intitulate *Περὶ συμπαθείων καὶ ἀντιπαθείων*. Ele cuprind liste de sisteme rituale, de farmacie magică, dezlegări de farmece, grupate toate sub noțiunea de antipatie. Toate sistemele magice au speculat contrariile și opozițiile : norocul și nenorocul, frigul și căldura, apa și focul, libertatea și constrîngerea etc. Un mare număr de obiecte au fost grupate prin opusul lor, utilizîndu-se respectiva contrarietate. Considerăm deci că noțiunea de contrast este o noțiune distinctă în cadrul magiei.

La drept vorbind, așa cum legea similarității nu poate acționa fără legea contrarietății, nici legea contrarietății nu poate acționa fără cea a similarității. De pildă, în ritualul atharvanic, ploaia poate fi oprită invocîndu-se soarele, opusul ei, cu ajutorul unei bucăți de lemn de *arka*, denumire ce semnifică lumină, fulger, soare ; încît vedem deja în acest rit de contrarietate mecanismele de tip propriu-zis simpatice. Iar ceea ce ne demonstrează cît de puțin se exclud ele, este faptul că aceeași bucată de lemn este capabilă să oprească în mod direct ploaia și să alunge tunetele și fulgerele. În ambele cazuri, materialul folosit este același, doar prescripția diferă puțin : în primul caz, focul se află la vedere, în cel din urmă, tăciunii aprinși sînt îngropați în pămînt ; această ușoară modificare de rit constituie expresia voinței care-l dirijează. Putem deci afirma : contrariul înlătură contrariul, prin suscitarea asemănătorului.

Astfel, diferitele formulări ale legii similarității pot fi în strictă corelație cu formula legii contrarietății. Reluînd ideea unei scheme rituale – de care ne-am

slujit în lucrarea consacrată sacrificiului – putem afirma că simbolismele se prezintă sub trei forme schematice, corespunzătoare respectiv celor trei formulări: asemeneaa produce asemeneaa; asemeneaa acționează asupra asemeneaa; contrarul acționează asupra contrarului și nu se deosebesc decât prin ordinea elementelor. În primul caz, ne gândim mai întâi la absența unei stări; în cel de-al doilea, ne gândim mai întâi la prezența unei stări; în cel de-al treilea, ne gândim mai ales la prezența unei stări contrare și la starea a cărei producere o dorim. În primul caz, ploaia întârzie să cadă și ea trebuie adusă cu ajutorul unui simbol; în al doilea, ploaia cade și trebuie oprită printr-un simbol; în ultimul, ploaia trebuie alungată prin contrarul ei, cu ajutorul simbolului. Astfel, ambele noțiuni abstracte, de similitudine și contrarietate, se încadrează în noțiunea generală de simbolism tradițional.

Totodată, legile similarității și contiguității tind una către cealaltă. Frazer a observat deja acest fapt și ar fi putut să-l și demonstreze cu ușurință. De obicei, riturile prin similaritate se folosesc de contact; contactul între vrăjitor și hainele sale, dintre magician și baghetă, dintre armă și rană etc. Efectele de tip simpatic datorate unor substanțe se transmit doar prin absorbție, infuzie, atingere etc. Reciproc, în mod normal, contactele au doar scopul de a vehicula calitățile de origine simbolică. În riturile de vrăjitorie practicate cu ajutorul unui fir de păr, acestea constituie elementul de legătură între distrugerea figurată și victima distrugerii. Într-o infinitate de cazuri asemeneaa, nu avem de-a face cu scheme distincte ale noțiunilor și riturilor, ci cu întrepătrunderi; actul devine mai complicat și cu dificultate poate fi clasat într-una din cele două rubrici în chestiune. De fapt, serii întregi de rituri de vrăjitorie conțin contiguități, similarități și contrarii ce se neutralizează, lor alăturându-li-se similarități pure, fără ca operatorii să

țină seama de acest aspect ori să-și fi închipuit cu adevărat altceva decît scopul final al ritului lor.

Dacă analizăm acum cele două legi, făcînd abstracție de aplicațiile lor complexe, vom observa mai întîi că acțiunile de tip simpatic (mimetic) la distanță n-au fost considerate întotdeauna ca venind de la sine. Sînt imaginate efluvii iradiind din corp, imagini magice călătore, linii unindu-l pe magician de acțiunea lui, funii, lanțuri ; însuși sufletul magicianului călătorește pentru a executa actul pe care tocmai îl săvîrșește. În *Malleus maleficarum*, de pildă, o vrăjitoare, vrînd să aducă ploaia, după ce și-a înmuiat mătura într-o baltă, pleacă în zbor ca s-o caute. La indigenii ojibway, numeroase pictograme ni-l prezintă pe magicianul-preot în momentul de după săvîrșirea ritului, cu brațul întins, străpungînd cerul și adunînd norii. Astfel, avem tendința să concepem similaritatea ca o contiguitate. Invers, contiguitatea însăși este echivalentă cu similaritatea din motive foarte temeinice : legea este adevărată doar dacă între părțile și lucrurile aflate în contact, precum și în ansamblu, circulă și sălășluiește o aceeași esență ce le conferă asemănarea. Astfel, toate reprezentările abstracte și impersonale ale similarității, contiguității și contrarietății, deși fiecare concepută separat la vremea ei, sînt în mod firesc confuze și se confundă. Evident, ele constituie trei fațete ale unei singure noțiuni, pe care noi trebuie să le deosebim.

Acei dintre magicieni ce au meditat îndelung la riturile lor au simțit, desigur, această confuzie. Alchimistii au un principiu general pîrînd să reprezinte, pentru ei, formula perfectă a reflecțiilor lor teoretice, pe care le place s-o fixeze dinainte în rețetele lor : „Unul este Totul și Totul este în Unul”. Iată un pasaj ales la întîmplare, unde principiul este exprimat foarte bine : „Unul este Totul și prin Unul s-a alcătuit Totul. Unul este Totul, iar dacă Totul nu cuprinde Totul, totul nu ar mai fi luat naștere”. « Έν γὰρ τὸ

πάν, καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πάν γέγονε. "Ἐν τὸ πάν καὶ εἰ μὴ τὰν ἔχη τὸ παρ, οὐ γέγονε τὸ πάν.». Acest Tot aflat în toate este lumea însăși. Și, ni se spune uneori, lumea este imaginată ca un animal unic ale cărui părți sînt în mod necesar unite între ele, oricît de depărtate s-ar afla unele de celelalte. Totul i se aseamănă și totul se află în contact. Un asemenea pan-teism magic ar fi cel ce creează sinteza diverselor legi. Alchimiștii însă n-au insistat asupra acestei formule, decît pentru a-i conferi un comentariu metafizic și filozofic din care ne-au rămas doar unele urme. Dimpotrivă, ei insistă mai mult asupra unei formule juxtapuse: *Natura naturam vincit*. Prin definiție, *natura* înseamnă ceea ce se află atît în lucru, cît și în părțile sale, adică ceea ce se află la baza legii contiguității; și mai înseamnă și ceea ce se găsește concomitent în toate fapăturile unei aceleiași specii, situîndu-se astfel la baza legii similarității; și ceea ce face ca un lucru să poată acționa asupra altuia, contrar, dar de același gen, aflîndu-se astfel la baza legii contrarietății.

Nerămînînd în domeniul considerațiilor abstracte, alchimiștii ne demonstrează că, în cadrul magiei, unele concepții au funcționat în mod real. Prin *natură* (sau φύσις), ei înțeleg esența ascunsă, una din lico-rile lor magice care produce aurul. Noțiunea implicată în acest caz, nedeghizată de alchimiști, este cea a unei substanțe avînd acțiune asupra altei substanțe, în virtutea proprietăților sale, indiferent de modul de a acționa. Este o acțiune de tip simpatetic sau produsă între substanțe simpatice, putîndu-se exprima astfel: asemănătorul acționează asupra asemănătorului; așa cum afirmă alchimiștii, asemănătorul atrage asemănătorul sau îl domină (ἔλκει sau κρατεῖ). Căci, spun ei, Totul nu poate acționa asupra Totului; întrucît natura (φύσις) e învăluită în forme (εἶδη), între aceste εἶδη (adică între formele lucrurilor ce acționează unele asupra altora) trebuie să existe o relație po-

trivită. Astfel, atunci când alchimiștii afirmă că „natura triumfă asupra naturii”, ei înțeleg că există lucruri aflate într-un raport de dependență reciprocă atât de strâns, încât ele se atrag inevitabil. În acest sens apreciază ei că natura are un caracter distrugător; într-adevăr, ea disociază, adică, prin influența ei, distruge componentele instabile, suscită fenomene și forme noi, atrăgând spre sine elementul stabil și identic sieși pe care acestea îl conțin.

Să fie vorba aici despre o noțiune generală a magiei și nu de o noțiune specială a unei ramuri din magia greacă? Credem că alchimiștii nu au inventat-o singuri, căci o regăsim la filozofi și o vedem aplicată în medicină. Pare-se că ea a funcționat în medicina hindusă. În orice caz, prea puțin contează faptul că ea ar mai fi putut fi exprimată în mod conștient și altundeva. Ceea ce știm și dorim să se rețină din această dezvoltare este că asemenea reprezentări abstracte ale similarității, contiguității și contrarietății nu pot fi separate de noțiunea de lucruri, natură, și proprietăți transmise de la o ființă la alta sau de la un obiect la altul. Noi știm că proprietățile și formele alcătuiesc o scară pe care trebuie s-o urcăm pentru a acționa asupra *naturii*; că magicianul nu poate inventa liber și că mijloacele sale de acțiune sînt, în mod esențial, limitate.

2. *Reprezentări impersonale concrete.* Prin urmare, gîndirea magică nu poate trăi doar cu abstracții. Tocmai am văzut că atunci când alchimiștii vorbeau despre natură în general, înțelegeau prin aceasta o natură particulară. Pentru ei, ea nu însemna o idee pură, cuprinzînd legile simpatiei, ci o reprezentare foarte distinctă a unor proprietăți eficace. Iată ce ne determină să punem în discuție astfel de reprezentări impersonale concrete, adică *proprietățile*, însușirile. Riturile magice se explică mult mai dificil prin aplicarea unor legi abstracte decît prin transferurile unor

proprietăți ale căror acțiuni și reacțiuni sînt cunoscute în prealabil. Prin definiție, riturile de contiguitate constituie simple transmiteri de proprietăți ; copilului care nu vorbește i se transmite locvacitatea papagalului ; celui suferind de dureri de dinți, rezistența dinților de șoareci. Riturile de contrarietate nu presupun altceva decît luptele dintre proprietățile de același gen, dar aparținînd unor specii contrarii : focul reprezintă opusul apei și, drept urmare, alungă ploaia. În fine, riturile de similaritate nu sînt astfel decît prin faptul că se reduc la contemplarea unică și acaparatoare a unei singure proprietăți ; focul magicianului face să apară soarele, întrucît soarele înseamnă foc.

Noțiunea aceasta de proprietăți, deși distinctă, este în același timp confuză în esență, așa cum sînt, de altfel, toate ideile magice și religioase. Ca și în religie, în magie, individul nu raționează sau raționamentele sale sînt inconștiente. Așa cum nu simte nevoia să mediteze la structura ritului pentru ca să-l practice, să înțeleagă rugăciunea sau sacrificiul, așa cum nu resimte necesitatea ca ritual să fie logic, tot astfel el nu pare neliniștit cu privire la cauzele proprietăților ce le utilizează și nu se preocupă de justificarea rațională a alegerii sau a folosirii anumitor substanțe. Noi am putea reface uneori drumul parcurs de gîndurile sale, nu și el. Gîndirea lui nu conține decît ideea vagă a unei acțiuni posibile, pentru care tradiția îi furnizează mijloace gata făcute cu privire la scopul foarte precis ce trebuie să-l atingă. Dacă se recomandă să nu fie lăsate muștele să zboare în jurul unei femei care naște, de teamă ca ea să nu nască o fată, se presupune că muștele sînt înzestrate cu o proprietate sexuală ale cărei efecte trebuiesc evitate. Dacă o cremalieră este aruncată din casă pentru ca afară să fie vreme bună, acesteia i se atribuie virtuți de un anumit gen. Dar nimeni nu reface lanțul asociațiilor de idei prin care întemeietorii riturilor au ajuns la respectivele noțiuni.

Probabil că asemenea reprezentări sînt cele mai importante dintre reprezentările impersonale concrete utilizate în magie. Răspîndirea lor este atestată de larga utilizare a amuletelor. Mare parte a riturilor magice au ca scop fabricarea amuletelor care, odată fabricate în mod ritual, pot fi utilizate fără a se mai recurge la rit. Un oarecare număr de amulete constau din substanțe simple sau compuse, adaptarea lor neavînd nevoie de rit ; este cazul pietrelor prețioase – diamante, perle etc. – cărora li se atribuie proprietăți magice. Fie că virtuțile lor provin din rit, fie că se datorează unor calități intrinseci ale substanțelor aflate în compoziția lor, este aproape sigur că atunci cînd sînt utilizate, nimeni nu se gîndește decît la calitatea lor permanentă.

Un alt fapt care demonstrează importanța noțiunii de proprietate în magie este acela că una dintre preocupările principale constă din determinarea modului de întrebuițare și a puterilor specifice, generice sau universale, ale ființelor, lucrurilor și chiar ale ideilor. Magicianul este individul care, prin har, experiență sau revelație, cunoaște natura și firea lucrurilor ; practica lui este determinată de cunoștințele ce le posedă. Prin aceasta se apropie cel mai mult magia de știință. Dintr-un asemenea punct de vedere, uneori ea devine foarte savantă, dacă nu cu adevărat științifică. Mare parte dintre cunoștințele amintite aici sînt dobîndite și verificate experimental. Primii utilizatori de otravă, primii chirurghi au fost vrăjitorii ; se știe cît de dezvoltată era chirurgia la popoarele primitive. Mai știm că magicienii au făcut adevărate descoperiri în metalurgie. În opoziție cu teoreticienii care au comparat magia cu știința datorită reprezentării abstracte a simpatiei, fapt regăsit uneori în magie, noi îi atribuim un caracter științific datorită speculațiilor și observațiilor sale asupra proprietăților concrete ale lucrurilor. Legile magiei mai sus discutate nu constituiau decît un fel de filozofie

magică, o serie de forme goale și găunoase – de altfel, întotdeauna rău formulate – ținând de legea cauzalității. Prin noțiunea de proprietate, ne aflăm acum în prezența unor legi științifice rudimentare, adică în fața unor legături necesare și pozitive presupuse a exista între lucruri determinate. Preocupându-se de contagiuni, armonii și opoziții, magicienii au ajuns la ideea unei cauzalități, care nu mai e mistică nici măcar atunci când se referă la proprietăți neexperimentale. Și numai plecând de aici au ajuns ei să-și închipuie în mod mecanic virtuțile cuvintelor și ale simbolurilor.

Pe de o parte, constatăm că fiecare sistem de magie a fost obligat să alcătuiască pentru sine un catalog de plante, minerale, animale, părți ale corpului etc. cu scopul de a înregistra proprietăți specifice sau nu, experimentale sau nu. Pe de altă parte, fiecare s-a preocupat să codifice proprietățile lucrurilor abstracte : figuri geometrice, numere, însușiri morale, moartea, viața, șansa etc ; în fine, fiecare și-a pus de acord diversele cataloage.

Ne așteptăm aici la o obiecție : ni se va spune că legile simpatiei determină natura acestor proprietăți. De pildă, proprietățile unei anumite plante sau ale unui anumit lucru provin din culoarea identică sau opusă celei a lucrului sau ființei asupra căreia se crede că acționează. Vom răspunde că, în acest caz, departe de a exista o asociație de idei între cele două obiecte, datorită culorii lor, dimpotrivă, sîntem în prezența unei convenții clare, cvasi-legislative, în virtutea căreia este aleasă culoarea dintr-o posibilă serie de însușiri, pentru stabilirea de relații între obiecte. În plus, această relație se realizează prin alegerea unuia sau a cîtorva obiecte avînd culoarea respectivă. Așa procedează indigenii cherokee atunci când vindecă gălbinarea cu ajutorul „rădăcinilor galbene”. Același raționament ca în cazul culorii este valabil pentru formă, rezistență și toate celelalte proprietăți posibile.

Pe de altă parte, admițînd că ar exista lucruri investite cu unele puteri în virtutea numelui lor (*reseda morbos reseda*), constatăm că ele acționează mai curînd în maniera incantațiilor decît ca obiecte cu anumite proprietăți, fiind genuri de cuvinte realizate. Mai mult, în asemenea cazuri, convenția despre care am discutat este și mai evidentă, fiind vorba despre un cuvînt, adică o convenție perfectă, în cadrul căreia sensul, sunetul, întregul sînt, prin definiție, produsul unui acord tribal sau național. Mai dificil ne-ar fi să ne bazăm pe cheile magice, întrucît acestea par să definească proprietățile lucrurilor prin relațiile lor cu anumiți zei sau cu anumite lucruri (de pildă, părul lui Venus, degetul lui Jupiter, barba lui Ammon, urină de fecioară, lichidul lui Siva, creierul celui inițiat, substanța lui Pedu) cărora le-ar reprezenta, în definitiv, puterea. În acest caz, convenția stabilind simpatia este dublă; mai întîi, avem convenția care determină alegerea numelui, a primului semn (urină=lichid al lui Siva), apoi cea determinînd raportul dintre lucrul numit, al doilea semn și efect (lichidul lui Siva=vindecarea de febră, întrucît Siva este zeul febrei).

Relația de simpatie este poate și mai evidentă în cazul unor serii paralele de plante, parfumuri și minerale corespunzătoare planetelor. Fără a mai vorbi de caracterul convențional al atribuirii unor asemenea substanțe planetelor respective, să ținem cont cel puțin de convenția ce determină virtuțile planetelor, cele mai multe dintre aceste virtuți fiind morale (Marte=război etc.). Rezumînd, nu ideea de simpatie a determinat constituirea noțiunilor de proprietăți, ci ideea de proprietate și convențiile sociale al căror obiect l-a reprezentat au permis spiritului colectiv să stabilească legăturile simpatice despre care discutăm.

Răspunsul la obiecția pe care noi înșine ne-am pus-o nu înseamnă că, după noi, proprietățile lucrurilor n-ar face parte din sistemele de relații simpatice.

Dimpotrivă, acordăm faptelor despre care tocmai am discutat o deosebită importanță. De obicei, le denumim cu termenul de signaturi, desemnînd corespondențele simbolice. După noi, ele reprezintă cazuri de clasificat comparabile cu cele studiate anul trecut în *Année sociologique*. Astfel, lucrurile ordonate sub un anume astru aparțin aceleiași clase sau mai curînd, aceleiași familii ca și astrul, casa și zona lui de boltă cerească etc. Lucrurile cu aceeași culoare, cu aceeași formă etc. sînt considerate înrudite datorite culorii, formei sau sexului lor etc. Gruparea unor lucruri prin contrariile lor constituie și ea o formă de clasificare ; ba chiar una din formele esențiale de gîndire în orice sistem de magie o reprezintă împărțirea lucrurilor în cel puțin două clase : bune și rele, care dau viață sau aduc moartea. Sistemul de simpatie și antipatie se reduce astfel la sistemul clasificărilor de reprezentări colective. Lucrurile acționează unele asupra altora doar întrucît sînt incluse în aceeași clasă sau sînt opuse făcînd parte din același gen. Obiectele, mișcările, ființele, numerele, evenimentele, însușirile, pot fi considerate asemănătoare doar întrucît aparțin aceleiași familii. Făcînd parte din aceeași clasă, ele pot acționa unele asupra altora, deoarece se consideră că în ele există o natură comună clasei, după cum se consideră că toți cei din același clan sînt de același sînge. Astfel, ele se află într-o situație de similitudine și continuitate. Pe de altă parte, de la o clasă la alta, există opoziții. De altfel, magia este posibilă numai pentru că acționează cu specii clasificate. Speciile și clasificările reprezintă ele însele fenomene colective, fapt dovedit de caracterul lor arbitrar și de numărul redus de obiecte alese la care se limitează. Pe scurt, de îndată ce avem o reprezentare a proprietăților magice, ne aflăm în prezența unor fenomene asemănătoare cu cele privitoare la limbaj. Așa cum nu există un număr infinit de denumiri pentru un anumit lucru, așa cum nu există decît un număr redus de

semne pentru lucruri, așa cum cuvintele nu au decît legături îndepărtate sau chiar nule cu lucrurile desemnate, tot așa, între semnul magic și lucrul semnificat nu există decît legături strînse, dar ireale, de număr, sex, imagine și, în general, de însușiri cu totul imaginare, însă imaginate de societate.

În magie, există și alte reprezentări impersonale și, în același timp, concrete, dar care nu se referă la proprietăți. Sînt reprezentări ale puterii ritului și ale modului său de acțiune ; am discutat mai sus despre efectele generale ale magiei, semnalînd unele forme concrete ale noțiunilor : *mămit*, *mana*, efluvii, lanțuri, linii, jeturi etc. Mai există apoi reprezentările puterii magicienilor și ale modului lor de acțiune, despre care am amintit atunci cînd am discutat despre magician : puterea din privire, forța, greutatea, puterea de a se face nevăzut, insubmersibilitatea, puterea de a se transporta, de a acționa direct la distanță etc.

Asemenea reprezentări concrete, alături de cele abstracte, permit conceperea unui rit magic. În realitate, există numeroase rituri cărora nu le corespund alte reprezentări determinate. Faptul că ele sînt suficiente poate da dreptate celor care nu au văzut în magie decît acțiunea directă a riturilor, neglijînd reprezentările demonologice și considerîndu-le drept secundare, deși cele din urmă sînt incluse în toate sistemele de magie cunoscute, în mod necesar, am zice noi.

3. *Reprezentări personale. Demonologie.* Între noțiunile de spirit și ideile concrete sau abstracte amintite mai sus nu există o discontinuitate reală. Între ideea de spiritualitate a acțiunii magice și ideea de spirit, pasul este mic. Din acest punct de vedere, ideea unui agent personal poate fi considerată ca un țel spre care tind în mod necesar toate eforturile făcute în vederea reprezentării concrete a eficacității magice specifice riturilor și însușirilor. De fapt, demonologia a ajuns să fie socotită drept un mijloc de

figurare a fenomenelor magice : efluviile sînt demoni, αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαὶ τῶν ἀστέρων εἰς ἑν δαίμονες καὶ τυχαὶ καὶ μοῖραι. Din această perspectivă, noțiunea de demon nu se opune altor noțiuni, fiind oarecum una suplimentară, destinată explicării jocului legilor și al calităților. Pur și simplu, ea înlocuiește ideea unei persoane-cauză cu aceea de cauzalitate magică.

Toate reprezentările magiei pot sfîrși prin reprezentări personale. Dublura magicianului și animalul ajutător constituie reprezentări personificate ale puterii și ale modului ei de acțiune. Indigenii ojibway au pictograme pentru forțele *manitu* ale magicianului jossakîd. La fel, eretele fermecat care transmite ordinele lui Nectanebo reprezintă puterea lui magică. În toate cazurile, animalul și demonul ajutător sînt mandatarîi personali efectivi ai magicianului. Prin ele, magicianul acționează la distanță iar puterea ritului se personalizează. În Asiria, *mâmit*-ul este asemenea unui demon. În Grecia, ἵυγξ, rondeaia magică furnizează demoni ; la fel și anumite formule magice acele *Ephesia grammata*. La același rezultat ajunge și ideea de proprietate. Plantelor cu anumite virtuți, le corespund demonii care vindecă bolile ori le provoacă ; asemenea demoni ai plantelor sînt cunoscuți în Melanezia, la indigenii cherokee, dar și în Europa (în Balcani, Finlanda etc.). Demonii balneari din magia greacă au luat naștere din utilizarea în scop malefic a unor obiecte pentru baie. Cel de-al doilea exemplu ne arată că personificarea se asociază chiar și celor mai infime detalii ale ritului. Ea s-a aplicat și la ceea ce este mai general în ideea de puteri magice. În India, puterea, *Sakti*, a fost divinizată ; apoi a fost divinizată și obținerea puterilor (*Siddhi*), divinitatea fiind în aceeași măsură invocată ca și *Siddha*, indivizii care au obținut astfel de puteri.

Seria personificărilor nu se oprește însă aici ; chiar obiectul ritului este personificat sub numele lui

comun. Acesta este cazul bolilor : febra, oboseala, moartea, distrugerea, pe scurt, tot ceea ce trebuie exorcizat ; ar fi interesant de povestit istoria zeiței Diarrheea, divinitate incertă din ritualul atharvanic. Firește, fenomenul se produce mai curînd în sistemul incantațiilor și, în special, al evocărilor decît în sistemul riturilor manuale unde, de altfel, poate să treacă neobservat. Într-adevăr, incantația se adresează bolii ce trebuie alungată ; deja ea este tratată ca o persoană. Iată de ce, în Malaezia, aproape toate formulele sînt concepute ca forme de invocare adresate unor prinți sau prințese care nu reprezintă nimic altceva decît lucrurile sau fenomenele avute în vedere. În alte părți, de exemplu în *Atharva Veda*, se personalizează tot ceea ce este incantat : săgețile, tamburinele, urina etc. Desigur că nu este o simplă formă de adresare iar persoanele respective nu sînt simple vocative. Ele existau și înainte, așa după cum vor exista și după incantație. Așa sînt, în Grecia, φόβοι, geniile maladiei din folclorul balcanic, *Laksmî* (norocul) și *Nirrti* (distrugerea) în India. Aceștia din urmă au propriile lor mituri, așa cum au avut, de altfel, mai toate bolile personificate.

Introducerea noțiunii de spirit nu modifică în mod necesar ritul magic. În principiu, în magie, spiritul nu este o putere liberă, el se supune ritului ce-i indică direcția în care trebuie să acționeze. Este posibil ca nimic să nu-i trădeze prezența, nici chiar menționarea în incantație. Totuși, spiritul auxiliar poate deține un loc, și încă unul important, în ceremoniile magice. Așa se petrec lucrurile atunci cînd este realizată imaginea unui geniu sau a animalului auxiliar. În ritualuri, există rugi, incantații, prescripții de ofrande și sacrificii neavînd alt obiect decît evocarea și satisfacerea spiritelor personale. La drept vorbind, în raport cu ritul central, posedînd în linii mari o schemă simbolică și simpatică, aceste rituri nu sînt, de cele mai multe ori, obligatorii. Dar uneori sînt într-atît de

importante, încât domină întreaga ceremonie. Astfel, se poate întâmpla ca exorcismele să fie incluse complet în sacrificiu sau în rugăciunea adresată fie demonului ce trebuie alungat, fie zeului care îl alungă.

Ori de câte ori este vorba de asemenea rituri, ideea de spirit constituie axul în jurul căruia ele pivotează. Este evident, de exemplu, că, pentru operator, ideea de demon este anterioară oricărei alteia, atunci când el se adresează unui zeu – așa cum se întâmplă în magia greco-egipteană – rugându-l să-i trimită un demon care să acționeze pentru el. Într-un asemenea caz, dispare ideea de rit și, odată cu ea, tot ceea ce înseamnă o necesitate mecanică ; spiritul este un servitor autonom, reprezentând hazardul dintr-o operație magică. Magicianul sfârșește prin a recunoaște că știința sa nu este infailibilă și că dorința poate să nu i se îndeplinească. În fața lui, apare o altă putere. Astfel, spiritul este când supus, când liber, confundându-se cu ritul, dar și deosebindu-se de acesta. S-ar părea că ne aflăm în fața uneia dintre acele confuzii antinomice care abundă atât în istoria magiei, cât și în cea a religiei. Soluționarea acestei contradicții aparente ține de teoria raporturilor dintre magie și religie. Putem totuși afirma că majoritatea faptelor de magie sînt cele în care ritul pare să constrîngă, fără a nega existența altora, a căror explicație o vom întîlni în altă parte.

Ce reprezintă spiritele în magie ? Vom încerca o clasificare foarte sumară, o enumerare rapidă care să ne arate cum și-a recrutat magia armatele sale de spirite. Vom vedea imediat că asemenea spirite au alte calificări decît cele magice și aparțin deopotrivă și religiei.

Prima categorie de spirite magice o formează sufletele morților. Există sisteme de magie care, de la origini sau prin reducere, nici nu cunosc alte spirite. În Melanezia occidentală, în ceremonia magică, la fel ca în religie, s-a recurs la spirite numite *tindalo*, adică

suflete ale morților. Orice mort poate deveni un *tindalo*, dacă și-a demonstrat puterile magice printr-un miracol sau o faptă rea etc. În principiu însă, se transformă în *tindalo* doar cei care, pe când erau în viață, dețineau puteri magice sau religioase. Aici, morții pot deveni spirite. La fel stau lucrurile în Australia și în America, la populațiile cherokee și ojibway. – În India antică și în cea modernă sînt invocați în magie morții – strămoși divinizați ; dar, în maleficii, sînt invocate mai ales spiritele defuncțiilor pentru care nu au fost îndeplinite toate riturile funerare (*preta*), ale celor neînhumați, ale celor decedați în urma unei morți violente, spiritele femeilor care au decedat la naștere, ale copiilor născuți morți (*bbûta*, *churel* etc.). Aceleași fapte s-au petrecut și în magia greacă, unde spiritele magice, δαίμονες, au primit epitete ce le califică drept suflete : întîlnim mențiunea de νεκροδαίμονες, de δαίμονες μητρῶοι καὶ πατρῶοι, dar, mai des, pe cea de demoni morți de moarte violentă (βιαιοθανάτοι), neînhumați (ἄποροι ταφης) etc. În Grecia, și o altă clasă de defuncții furnizează auxiliare magice, aceea a eroilor, adică a morților cărora li se consacră un cult public ; totodată, nu este sigur că toți eroii magici au fost eroi oficiali. Din acest punct de vedere, un *tindalo* din Melanezia este întru totul comparabil cu un erou din Grecia, căci se poate ca el să nu fi fost un mort divinizat și să fie totuși imaginat în mod obligatoriu sub o astfel de formă. – În creștinism, toți morții dețin proprietăți utilizabile specifice lor ; însă magia utilizează doar sufletele copiilor nebotezați, ale celor morți prin violență sau sufletele criminalilor. Scurta noastră analiză ne arată că morții sînt spirite magice, fie datorită credinței generale în puterea lor divină, fie în virtutea unei calificări speciale care le conferă un loc determinat în lumea spectrelor în raport cu alte ființe din religie.

A doua categorie de ființe magice o reprezintă demonii. Bineînțeles că demon nu este pentru noi

sinonim cu diavol, ci cu geniu, *djinn* etc. Demonii sînt spirite, ușor deosebite de sufletele morților, pe de o parte, iar pe de alta, care nu au fost divinizate ca zei. Deși personalitatea lor este destul de ternă, demonii reprezintă deja ceva în plus față de simpla personificare a unor rituri magice, a unor însușiri sau obiecte. Se pare că în Australia erau concepuți sub o formă destul de diferită; chiar atunci când avem informații suficiente despre ei, în fond, ni se par destul de specializați. Întîlnim, la arunta, spirite magice – *Oruncha* și *Iruntarinia* – adevărate genii locale al căror caracter complex le marchează independență. În Melanezia orientală, spiritele invocate nu sînt suflete ale morților, iar unele dintre ele nu sînt nici zei propriu-ziși; ele ocupă un loc important mai ales în riturile naturiste: *vui* în insulele Solomon, *vigona* în Florida etc. În India, zeilor (*deva*) li se opun *pisâca*, *yaksasa*, *râksasa* etc.; odată apărute clasificările, acestea alcătuiesc clasa *Asura* ai cărei reprezentări principale sînt *Vritra* (rivalul lui *Indra*) și *Namuci* (idem) etc. Știm însă cu toții că mazdeismul a considerat, din contra, că spiritele *daevâ* sînt susținătoarele lui Ahriman și adversarele lui Ahura Mazda. În ambele cazuri, avem de-a face, și de o parte, și de alta, cu făpturi magice specializate, ca genii rele – e adevărat –, dar numele lor ne arată că, la origine cel puțin, între ele și zei nu există o deosebire radicală. La greci, ființele magice se numesc δαίμονες și, așa cum am văzut, sînt înrudite cu sufletele morților. Ele sînt atît de specializate, încît magia greacă nu poate fi definită decît prin relațiile ei cu demonii. Există demoni de ambele sexe, de diverse tipuri și consistențe, unii fiind localizați, alții populînd atmosfera. Cîțiva dintre ei au nume propriu, deși magic. δαίμονες au devenit genii rele, alăturîndu-se celor din clasa spiritelor răufăcătoare, cum sînt spiritele *Kerkope*, *Empuse*, *Kere* etc. În plus, magia greacă are o preferință deosebită pentru îngerii vechilor evrei,

pentru arhangheli în special, la fel ca și magia malaeză. Ea cuprinde arhangheli, îngerii, arhonții, demonii și eonii, alcătuind un adevărat panteon magic ierarhizat. El a fost moștenit de magia medievală, așa după cum Extremul Orient a moștenit panteonul magic hindus. Demonii însă au devenit diavoli, fiind rîndu-iți în tabăra lui Satan-Lucifer, cel ce a dat o dezvoltare nouă magiei. Totuși, din Evul Mediu și pînă în zilele noastre, vedem că în acele țări unde vechile tradiții s-au păstrat mai bine decît la noi, s-au menținut și alte genii, zîne, spiriduși, gobelini *kobold* etc.

Magia însă nu se adresează în mod necesar unor genii specializate. De fapt, diversele clase de spirite specializate despre care am discutat n-au fost întotdeauna în exclusivitate magice și, devenite magice, ele își mai păstrează încă locul ocupat în religie : niciodată nu vom putea susține că Infernul este o noțiune magică. Pe de altă parte, există țări unde funcțiile zeului și ale demonului nu sînt încă diferențiate. Este cazul Americii de Nord ; la algonquini, un manitu poate fi și zeu și demon ; la fel, un *tindalo* în Melanezia orientală. În Asiria, găsim serii întregi de demoni și nu putem fi siguri că ei nu sînt zei, deoarece în documentele scrise numele lor poartă afix divin ; asemenea demoni sînt, în particular, cei numiți Igigi și Annunnaki, avînd o identitate încă misterioasă. Rezumînd, funcțiile demonice nu sînt incompatibile cu cele divine ; de altfel, existența unor demoni specializați nu interzice magiei să recurgă la alte spirite, făcîndu-le să dețină momentan un rol demonic. Astfel că, în orice sistem magic, vom observa zei, și sfinți în cazul magiei creștine, figurînd ca auxiliare spirituale. În India, zeii intervin chiar și în domeniul maleficiului, în pofida specializării lor, reprezentînd personaje esențiale în întreg ritualul magic. În țările ce au aparținut cîndva hindușilor – Cambodgia și Malaezia – regăsim în magie întregul panteon brahmanic. Cît despre textele magice gre-

cești, ele menționează o mulțime de zei egipteni, fie cu nume egiptean, fie cu nume grecesc, precum și zei asirieni sau persani, pe Iahve cu grupul de îngeri și profeți evrei, adică zei străini de civilizația greacă. Totodată, observăm că se aduc rugă adresate „marilor zei”, Zeus, Apollo, Asclepios, invocați cu numele lor grecesc și chiar cu determinările locale ce îi particularizează. În Europa, într-un mare număr de incantații, în farmece mitice în particular, figurează numai Fecioara, Hristos și sfinții.

Reprezentările personale au o suficientă consistență în magie pentru a da naștere unor mituri. Farmecele prezentate de noi conțin mituri specifice magiei. Există și altele, explicînd originea tradiției magice, a relațiilor de tip simpatic, a riturilor etc. Dacă însă magia conține mituri, acestea sînt rudimentare, foarte obiective și au în vedere doar lucrurile, nu și persoanele spirituale. Fiind poetică într-o măsură redusă, magia n-a dorit să alcătuiască povești cu demoni. Ei sunt ca soldații dintr-o armată, formînd trupele, *gana*, grupuri de vînătoare, cavalcade, fără individualitate proprie. Mai mult, odată intrați în magie, zeii își pierd personalitatea, părăsindu-și, ca să spunem așa, mitul la ușă. Magia nu vede în ei indivizii, ci însușirile, o forță generică sau specifică, fără să mai amintim de faptul că îi deformează după voie, reducîndu-i adesea doar la simple nume. Așa cum incantațiile dau naștere demonilor, zeii sfîrșesc prin a se reduce la incantații.

Faptul că magia a făcut loc zeilor demonstrează că a știut să profite de credințele obligatorii din societate. Fiind subiect de credință în societate, magia i-a folosit în propriile ei scopuri. Ca și zeii sau sufletele morților, demonii constituie obiectele unor reprezentări colective, obligatorii și, adesea, confirmate, cel puțin în rituri și, din acest motiv, ei au devenit forțe magice. De fapt, fiecare magie ar fi putut să aibă un catalog al demonilor limitat dacă nu ca

număr, cel puțin ca tipuri. O astfel de limitare ipotetică și teoretică ar putea fi un prim semn al caracterului colectiv al reprezentării demonilor. În al doilea rând, există demoni cu nume de tip divin: fiind utilizați în mod convențional în orice scopuri, datorită numeroaselor servicii aduse, ei au căpătat un fel de individualitate, fiecare devenind obiect al tradiției. Mai mult, credința comună în forța magică a unei ființe spirituale presupune că aceasta a făcut miracole sau acte eficace, constatate public. Pentru a crea un demon propriu-zis, e necesară o experiență colectivă sau, cel puțin, o iluzie colectivă. În fine, ne reamintim că majoritatea spiritelor magice sînt date exclusiv prin rit și tradiție; existența lor nu se verifică niciodată decît posterior credinței care i-a impus. Astfel că, așa cum reprezentările impersonale din magie par a nu avea o altă realitate decît credința colectivă, adică tradițională și comună a grupului, al cărei obiect îl constituie, la fel și reprezentările personale sînt, după părerea noastră, colective; faptul, credem, va fi admis cu și mai mare ușurință.

IV. OBSERVAȚII GENERALE

Caracterul nedefinit și multiform al puterilor spirituale, cu care magicienii intră în relație, aparține întregii magii. La prima vedere, faptele adunate par disparate. Unii confundă magia cu tehnicile și științele, alții o asimilează cu religiile. Ea se află undeva la mijloc și nu se definește nici prin scopuri, nici prin procedee, nici prin noțiuni. În urma analizei noastre, ea apare mai ambiguă și mai nedeterminată ca niciodată. Seamănă cu tehnicile laice prin finalitățile ei practice, prin caracterul mecanic al unui mare număr din aplicațiile ei, prin aerul fals experimental al cîtorva din noțiunile ei principale. Se deosebește profund de tehnici cînd recurge la agenți speciali, la intermediari spirituali, cînd se implică în acte de cult

și se apropie de religie prin împrumuturile pe care i le face. Aproape că nu există rit religios fără echivalent în magie ; găsim chiar și noțiunea de ortodoxie, așa cum dovedesc διαβολαί, acuzațiile magice de rituri impure ale magiei greco-egiptene. În afara opoziției dintre religii și magie (de altfel, aceasta nu este nici universală, nici constantă), incoerența, ponderea fanteziei o îndepărtează de imaginea consacrată asupra religiilor.

Totuși, unitatea oricărui sistem magic ni se prezintă acum cu mai multă pregnanță ; avem astfel, un prim folos al descrierilor lungi, al unui asemenea demers. Avem motive să afirmăm că magia formează un întreg real. Magicienii prezintă caracteristici comune ; în ciuda diversității nelimitate, efectele produse prin operațiile magice au întotdeauna ceva în comun ; procedeele divergente s-au asociat în tipuri și în ceremonii complexe ; cele mai diferite noțiuni se completează și se armonizează, fără ca întregul să piardă ceva din aspectul incoerent și dislocat. Părțile ei formează un tot.

Însă unitatea întregului este și mai reală decât fiecare dintre părți. Căci elementele, analizate de noi succesiv, ni se dau simultan. Analiza noastră le abstrage, însă ele sînt unite strîns și în mod necesar. Credem că am definit suficient de bine magicienii și reprezentările magiei. Spunînd că primii erau agenții riturilor magice, iar celelalte – reprezentările corespunzătoare, le-am raportat la riturile magice ; deci, să nu ne mirăm dacă înaintașii noștri au văzut în magie numai un ansamblu de acte. Însă am fi putut la fel de bine să definim elementele magiei pornind de la magicieni. Ele se implică reciproc. Nu există magician onorific și inactiv. Pentru a fi magician, trebuie să faci magie ; invers, oricine îndeplinește un act magic devine, chiar în momentul respectiv, magician ; există magicieni de ocazie care, după împlinirea actului, revin imediat la viața normală. Cît despre repre-

zentări, ele nu există în afara riturilor. În cea mai mare parte, ele nu prezintă un interes teoretic pentru magician ; acesta le formulează rareori. Ele nu au decît un interes practic și, în magie, se exprimă numai prin intermediul actelor. Filozofii le-au redus la simple sisteme, și nu magicienii. Filozofia ezoterică a furnizat teoria reprezentărilor magice. Magia nici măcar nu și-a constituit propria-i demonologie : în Europa creștină, ca în India, religia întocmește catalogul demonilor. În afara riturilor, demonii își găsesc locul doar în povești sau în dogmatică. Deci, în magie, nu există reprezentare pură ; mitologia magică se află într-o stare incipientă, este palidă. În timp ce, în religie, ritualul și speciile lui, pe de o parte, mitologia și dogmatica, pe alta, au o veritabilă autonomie, elementele magiei, prin natura lor, sînt inseparabile.

Magia se prezintă ca o masă vie, informă, neorganică, ale cărei părți componente nu au nici loc, nici funcții fixe. Le vedem chiar cum se confundă ; deosebirea, profundă totuși, dintre reprezentări și rituri se atenuează cîteodată într-atît, încît un simplu enunț de reprezentare poate deveni un rit : *venenum veneno vincitur* este o incantație. Spiritul posedat de vrăjitor sau care îl posedă pe vrăjitor se confundă cu sufletul și forța lui magică ; adesea, vrăjitorii și spiritele poartă același nume. Energia ritului, cea a spiritului și cea a magicianului alcătuiesc un tot. Starea normală a sistemului magic constă în contopirea puterilor și a rolurilor. Astfel, se poate ca un element să dispară aparent, fără a afecta întregul. Unele rituri magice nu corespund nici unei noțiuni conștiente, în această situație fiind, de pildă, gesturile de fascinare și o bună parte din imprecății. Invers, există cazuri în care reprezentarea absoarbe ritul : în farmecele genealogice, enunțul naturii și al cauzelor formează un rit. Pe scurt, funcțiile magiei nu s-au specializat. Viața magică nu este împărțită în diverse compartimente, ca viața religioasă. Ea nu a dat naștere unor instituții

autonome, ca sacrificiul și sacerdotul. Nu am descoperit categorii de fapte magice, nu am reușit decât să descompunem magia în elementele ei abstracte. Ea rămîne pretutindeni în stare difuză. În fiecare caz particular, ne aflăm în prezența unui întreg care, după cum spuneam, este mai real decât părțile. Deci, am demonstrat că magia, ca întreg, are o realitate obiectivă, că este un lucru, însă ce fel de lucru?

Deja ne-am depășit definiția provizorie, stabilind că diverse elemente ale magiei sînt create și calificate de către colectivitate. Astfel, înregistrăm un al doilea folos real. Magicianul este acreditat deseori de către societatea magică din care face parte și întotdeauna de către societate în ansamblu. Actele sînt rituale și se repetă prin tradiție. Cît despre reprezentări, unele sînt împrumutate din alte domenii ale vieții sociale, cum ar fi ideea ființelor spirituale. Studiilor direct legate de religie le revine sarcina de a demonstra că noțiunea respectivă este sau nu rezultatul experienței individuale. În sfîrșit, alte reprezentări nu decurg nici din observațiile, nici din reflecțiile individului. Aplicarea lor nu încurajează inițiativa acestuia, de vreme ce există rețete și formule impuse de tradiție și utilizate fără a fi examinate în prealabil.

Dacă elementele magiei sînt colective, tot astfel este și întregul? Altfel spus, există în magie ceva esențial care să nu fie obiectul reprezentărilor sau rodul activităților colective? Însă nu este absurd și contradictoriu să se presupună că magia este prin esența ei, un fenomen colectiv, în timp ce, pentru a o opune religiei, am ales tocmai acele trăsături care o proiectează în afara vieții normale a societăților. Am afirmat că este practică de către indivizi, izolată, misterioasă, ascunsă, împrăștiată, fragmentară, în sfîrșit, arbitrară și facultativă. Ea pare prea puțin socială, dacă fenomenul social se recunoaște prin caracterul general, obligatoriu și restrictiv. Ar putea fi socială în același fel ca o crimă, deoarece este secretă, ilegală,

interzisă ? Nu se poate s-o considerăm astfel în mod exclusiv, de vreme ce nu reprezintă exact reversul religiei, așa cum crima este reversul legii. Ea trebuie să fie astfel în maniera unei funcții speciale a societății. Și atunci, cum s-o concepem ? Cum să concepem ideea unui fenomen colectiv în care indivizii ar rămîne perfect independenți unii față de alții ?

În societate, există două categorii de funcții speciale de care am apropiat deja magia. Pe de o parte, avem tehnicile și știința, pe alta, religia. Magia reprezintă un fel de artă universală sau o clasă de fenomene analoge religiei ? Într-o artă sau știință, principiile și mijloacele de acțiune se elaborează colectiv și se transmit prin tradiție. Din acest punct de vedere, științele și artele se constituie în fenomene colective. În plus, arta și știința satisfac nevoi comune. Însă, de îndată ce elementele sînt date, individul zboară cu propriile lui aripi. Logica individuală îi este suficientă pentru a trece de la un element la altul și apoi, la aplicații. Este liber ; teoretic, poate chiar să urce pînă în punctul de plecare al tehnicii sau al științei sale, să o justifice și s-o rectifice la fiecare pas în funcție de riscuri și pericole. Nimic nu se sustrage controlului său. Deci, dacă magia era de ordinul științelor și al tehnicilor, dificultatea abia semnalată ar dispărea, de vreme ce științele și tehnicile nu sînt colective în toate părțile lor esențiale și, avînd în vedere că totul depinde de funcțiile sociale, că societatea este singurul beneficiar și vehicol, ele au drept promotori numai indivizi. Însă ne vine greu să asimilăm magia cu științele și artele, din moment ce am putut s-o descriem fără a constata vreodată o asemenea activitate creatoare sau critică a indivizilor.

Deci, ne rămîne s-o comparăm cu religia și, în acest caz, dificultatea se menține intactă. Prin urmare, continuăm să postulăm că religia este un fenomen esențialmente colectiv în toate părțile sale. În cadrul ei, totul este făcut de către grup ori sub presiunea

grupului. Prin natura lor, credințele și practicile sînt obligatorii. În analiza unui rit considerat drept tip, a sacrificiului, am stabilit că, în acest caz, societatea este pretutindeni imanentă și prezentă și că, îndărătul comediei ceremoniale, ea este adevăratul actor. Am ajuns să spunem că lucrurile sacre ale sacrificiului erau lucruri sociale prin excelență. Ca și sacrificiul, nici viața religioasă nu acceptă inițiativa individuală : aici, invenția se produce numai sub formă de revelație. În mod constant, individul se simte subordonat unor puteri care îl depășesc și îl îndeamnă să acționeze. Dacă vom putem demonstra că, peste tot în magie, stăpînesc forțele asemănătoare celor ce acționează în religie, vom fi demonstrat prin aceasta că magia prezintă același caracter colectiv ca al religiei. Nu ne mai rămîne decît să evidențiem felul în care s-au produs forțele colective, în ciuda izolării practicate de către magicieni și vom constata că acești indivizi n-au făcut altceva decît să-și însușească forțele colective.

CAPITOLUL IV

ANALIZA ȘI EXPLICAREA MAGIEI

Astfel, reducem progresiv studierea magiei la cercetarea forțelor colective care acționează în ea, la fel ca în religie. Sîntem chiar îndreptățiti să credem că, dacă le vom găsi, vom explica în același timp întregul și părțile. Într-adevăr, să ne amintim faptul că magia este continuă, iar elementele sale, aflate în strînsă legătură, par niște reflexe diferite ale aceluiași lucru. În cazul magiei, actele și reprezentările sînt atît de unite, încît am putea foarte bine s-o numim *idee practică*. Chiar dacă avem în vedere monotonia actelor, varietatea redusă a reprezentărilor, uniformitatea ei în întreaga istorie a civilizației, o putem totuși considera o idee practică de ordinul cel mai simplu. Ne-am putea aștepta ca forțele colective prezente în ea să nu se remarce prin complexitate, iar metoda folosită de magician pentru a pune stăpînire pe ele să nu fie prea complicată.

Vom încerca să determinăm aceste forțe, mai întîi întrebîndu-ne cărui tip de credință i-a aparținut magia și apoi, analizînd ideea de eficacitate magică.

I. CREDINȚA

Prin definiție, magia este obiect al credinței. Nefiind separabile unele de altele și confundîndu-se chiar, elementele magiei nu pot constitui obiectul unor credințe distincte. Ele sînt, toate în același timp, obiectul unei aceleiași afirmări. Aceasta nu se referă

numai la puterea unui magician sau la valoarea unui rit, ci la ansamblul sau la principiul magiei. Așa cum magia este mai reală decât părțile ei, tot astfel credința universală în magie este mai puternică decât cea ale cărei elemente îi formează obiectul. Magia, la fel ca religia, reprezintă un bloc, credem în ea sau nu credem deloc. Cazurile în care realitatea magiei a fost pusă la îndoială confirmă acest lucru. Când apar asemenea dezbatări, la începutul Evului Mediu, în secolul al XVII-lea, în zilele noastre, când ele își continuă încă drumul ascuns, vedem că discuția se concentrează asupra unui singur fapt. La Agobard, de exemplu, este vorba mai degrabă despre cei ce aduc vremea rea* ; mai târziu, despre impotența provocată prin farmece sau de zborul însoțitoarelor Diane ; la Bekker (*De betooverde werld*, Amsterdam, 1693), despre existența demonilor și a diavolului ; la noi, despre corpul astral, despre materializări, despre realitatea celei de-a patra dimensiuni. Însă, pretutindeni, concluziile sînt imediat generalizate, iar credința într-un fapt de magie atrage după sine credința în toate faptele posibile. Invers, o simplă negație duce la prăbușirea întregului edificiu. Prin urmare, este pusă în discuție însăși existența magiei. Există cazuri de necredință încăpățînată sau de credință înrădăcinată care se năruie brusc în cursul unei experiențe unice.

De ce natură este credința în magie ? Seamănă ea cu credințele științifice ? Acestea din urmă sînt *a posteriori*, mereu supuse controlului exercitat de individ și nu depind decât de evidențe raționale. La fel se întîmplă și cu magia ? Bineînțeles că nu. Cunoaștem chiar un caz excepțional, cel al Bisericii catolice, unde credința în magie a fost o dogmă aspru pedepsită. În general, această credință se răspîndește mecanic, difuz, în întreaga societate ; o primim încă de la naștere. Din acest punct de vedere, magia nu este foarte diferită de credințele științifice, de vreme

* În orig. : *faiseurs de mauvais temps* – n.t.

ce fiecare societate are propria-i știință, difuză și ea, ale cărei principii au fost câteodată transformate în dogme religioase. În timp ce orice știință, chiar și cea tradițională, este considerată pozitivă și experimentală, credința în magie este întotdeauna *a priori*. În mod necesar, credința în magie precede experiența : mergem să căutăm un magician doar pentru că noi credem în el ; respectăm o rețetă numai pentru că avem încredere în ea. Chiar și în zilele noastre, spiritiștii nu-i acceptă în compania lor pe cei neîncredători, fiindcă prezența acestora ar compromite, chipurile, reușita operațiunilor.

În principiu, magia are o asemenea autoritate, încât experiența contrarie nu zdruncină credința în ea. În realitate, ea scapă oricărui control. Chiar și faptele nefavorabile se întorc în favoarea ei, căci întotdeauna se crede că ele sînt efectul unei contra-magii, al unor greșeli rituale și că, în general, nu au fost îndeplinite condițiile necesare practicilor respective. În documentele procesului lui Jean Michel, un vrăjitor ars pe rug la Bourges în 1623, vedem că bietul om, tîmplar de meserie, și-a petrecut viața făcînd niște experiențe ratate ; o singură dată a fost pe punctul de a-și atinge scopul, însă a renunțat, cuprins de frică. La triburile cherokee, departe de a zdruncina încrederea avută în vrăjitor, farmecele ratate îi sporesc autoritatea. Serviciul lui devine indispensabil pentru a atenua efectele unei forțe înspăimîntătoare putînd să se întoarcă împotriva aceluia neîndemînatec ce a dezlănțuit-o în chip nepotrivit. Iată ce se întîmplă în orice experimentare magică : coincidențele întîmplătoare sînt luate drept fapte normale, iar faptele contradictorii sînt negate.

Totuși, dintotdeauna a existat preocuparea intensă de a cita, în sprijinul credinței în magie, niște exemple precise, datate, localizate. Însă acolo unde există o întreagă literatură cu acest subiect, în China sau în Europa Evului Mediu, se constată că aceleași relatări

trec invariabil dintr-un text în altul. Avem de-a face cu dovezi tradiționale, cu povestiri magice, anecdote, deloc diferite de cele prin care se întreține, în lumea întreagă, credința în magie. Să observăm că așa-zisele anecdote prezintă o monotonie ciudată, datorată faptului că ele nu conțin nici un sofism conștient, ci presupun o exclusivă anteposedere. Dovezile tradiționale sînt suficiente ; se crede în poveștile magice, așa cum se crede și-n mituri. Chiar atunci cînd povestea magică are drept subiect o glumă, întotdeauna ea poate lua o întorsătură gravă. Deci, credința în magie este aproape obligatorie, *a priori* și analogă celei legate de religie.

Credința există simultan în vrăjitor și în societate. Însă cum este cu putință ca magicianul să creadă într-o magie ale cărei mijloace și efecte, de cele mai multe ori, trebuie să le aprecieze el însuși? Aici întâlnim problema gravă a supralicitării și a simulării în magie.

Pentru a o aborda, să luăm exemplul vrăjitorilor australieni. Printre reprezentanții magiei, puțini par să fi fost mai convinși decît ei de eficacitatea riturilor. Însă cei mai buni autori dovedesc că niodată, pentru nici unul dintre riturile practicate în stări normale, vrăjitorul n-a văzut și nici n-a crezut că vede efectul mecanic al actelor sale. Să examinăm metodele magiei negre. În Australia, ele se pot reduce, cu aproximație, la trei tipuri practicate împreună sau separat în diversele triburi. Primul tip, cel mai răspîndit, constă în vrăjitoria propriu-zisă, prin distrugerea unui lucru despre care se presupune că aparține unei persoane sau că o reprezintă : resturi de mîncare, rămășițe organice, urme de pași, imagini. Este imposibil să ne închipuim că magicianul a fost pus vreodată în situația de a crede că omora pe cineva prin arderea unui rest de hrană amestecat cu ceară ori cu grăsime sau prin străpungerea unei imagini. Asta dovedește că iluzia este întotdeauna

parțială : de exemplu, ritul menționat de Spencer și Gillen, constând în a străpunge mai întâi un obiect ce reprezintă sufletul ființei supuse vrăjii, pentru a arunca apoi obiectul în direcția locuinței ei. Al doilea tip de rituri, practicat în mod deosebit în societățile din sudul, centrul și vestul Australiei, îl constituie ceea ce am putea numi răpirea grăsimii din ficat. Se presupune că vrăjitorul se apropie de victima adormită, îi deschide partea dreaptă cu un cuțit de piatră, îi culege grăsimea din ficat, îi închide rana ; el pleacă, iar celălalt moare lent fără să-și fi dat seama de nimic. Evident, ritul nu a fost niciodată practicat ca atare. Al treilea tip, folosit în nordul și centrul Australiei, constă în aruncarea unui os de mort. Se consideră că vrăjitorul își atinge victima cu o substanță ucigătoare. În realitate, însă, în câteva cazuri citate de Roth, nici măcar nu se aruncă arma ; în altele, ea este lansată la o asemenea distanță, încât e greu de crezut că ar ajunge la țintă și că ar provoca moartea, prin contact. Deseori, nu se vede când este aruncată și nu ajunge vreodată undeva. Deși un anumit număr de asemenea rituri nu s-au realizat niciodată în întregime, deși eficacitatea altora nu s-a verificat niciodată, totuși, după cum se știe, ele au intrat în uzul curent, fapt dovedit de cei mai buni martori, demonstrat prin existența numeroaselor obiecte servindu-le drept instrumente. Ce altceva înseamnă asta decât că, în mod sincer, însă conștient, vrăjitorul ia asemenea gesturi drept niște realități, iar începuturile actelor drept niște operații chirurgicale ? Preliminariile ritului, gravitatea demersurilor, gradul de pericolozitate (căci se apropie de un loc unde a fi văzut este totuna cu a muri), caracterul serios al tuturor actelor dovedesc o adevărată voință de a crede. Însă nu ne putem imagina că vreun vrăjitor australian ar fi deschis vreodată ficatul vreunei persoane vrăjite, fără a o fi omorât pe loc.

Totuși, alături de voința de a crede, ni se atestă existența unei credințe reale. Cei mai buni etnografi ne asigură că magicianul este ferm convins că i-au reușit toate vrăjitoriile. El atinge stări nervoase, cataleptice, în care poate să cadă de-adevăratelea pradă tuturor iluziilor. În orice caz, vrăjitorul – avînd probabil o încredere limitată, în propriile lui rituri, știind, fără îndoială, că vîrfurile de săgeată fermecate, extrase din corpurile reumaticilor, nu sînt decît niște pietricele scoase din gură – recurge în mod obligatoriu la serviciile unui alt vraci atunci cînd este bolnav. El se va vindeca sau va muri, după cum vraciul îl condamnă ori pretinde că-l salvează. Prin urmare, săgeata pe care unii n-o văd cînd pleacă, ceilalți o văd sosind. Ea ajunge sub formă de vîrtej, de flăcări străbătînd aerul, sub formă de pietricele pe care, peste puțin timp, vrăjitorul le va vedea cum i se extrag din corp, în vreme ce el însuși nu le extrăgea niciodată din corpul bolnavului. Minimum de sinceritate ce poate fi atribuit magicianului constă în aceea că el crede, cel puțin, în magia celorlalți.

Ceea ce este adevărat pentru magiile australiene, se adevărește și pentru celelalte. În Europa catolică, a existat cel puțin un caz în care mărturisirea vrăjitoarelor nu a fost smulsă prin metodele inchizitoriale ale judecătorului ; la începutul Evului Mediu, judecătorul canonic și teologul refuzau să admită realitatea unui zbor al vrăjitoarelor din cortegiul Diane. Or, vrăjitoarele, victime ale iluziilor, continuau să se laude în defavoarea lor, pînă cînd au reușit să impună Bisericii propria lor credință. Vrăjitorii, acești oameni incuți, nervoși, inteligenți și ușor pervertiți, au dat dovadă de o credință sinceră, foarte perseverentă și de o incredibilă fermitate.

Totuși, trebuie să admitem că, pînă la un anumit punct, întotdeauna a existat și simulare. Este absolut clar că faptele de magie comportă o „păcăleală” (*faire*

accroire) constantă și că, întotdeauna, iluziile sincere ale magicianului au fost, într-o oarecare măsură, voluntare. Howitt povestește, în legătură cu pietrele de cuarț scoase din gură de vrăjitorii murring, al căror spirit inițiator se consideră că le împănează trupul, că unul dintre vrăjitori spunea : „Știu cum să fac rost de ele, știu unde să le găsesc” ; mai avem și alte mărturii, la fel de cinice.

Însă, în toate aceste cazuri, nu este vorba de un simplu șiretlic. În general, simularea magicianului este de același ordin ca aceea constatată în stările nevrotice și, prin urmare, ea este în același timp voluntară și involuntară. Când este primitiv voluntară, simularea devine treptat inconștientă și sfârșește prin a produce stări de halucinație ; magicianul se păcălește singur, precum actorul care uită că joacă un rol. În orice caz, trebuie să ne întrebăm de ce simulează într-un anumit fel. Să nu confundăm aici pe magicianul adevărat cu șarlatanii din bîlciuri sau cu brahmanii escroci lăudați de spiritiști. Magicianul simulează pentru că asta i se cere, pentru că va fi căutat și i se impune să acționeze : nu este liber, ci obligat să joace fie un rol tradițional, fie un rol pe măsura așteptărilor publicului. Se poate întâmpla ca magicianul să se laude fără rost, însă o face pentru că se simte irezistibil atras de credulitatea publicului. La triburile arunta, Spencer și Gillen au găsit o mulțime de oameni care spuneau că au luat parte la expedițiile magice în calitate de *kurdaitcha*, în cursul cărora se răpește, chipurile, grăsimea din ficatul dușmanului. Prin urmare, cam o treime din războinici și-a rupt degetele de la picioare, căci așa se cere pentru îndeplinirea ritului. Pe de altă parte, tot tribul văzuse cu adevărat niște *kurdaitcha* dînd tîrcoale taberei. În realitate, în majoritatea lor, ei n-au dorit să rămînă mai prejos în materie de lăudăroșenie și de aventuri ; „păcăleala” era generală și reciprocă în întregul grup social, pentru că acolo credulitatea era

aceeași la toți. În asemenea cazuri, magicianul nu poate fi conceput drept un individ acționînd din interes, pentru sine și cu propriile lui mijloace, ci ca un fel de funcționar investit de către societate cu o autoritate în care el însuși trebuie să creadă. De fapt, am văzut că magicianul era desemnat de către societate sau inițiat de către un grup restrîns, căruia societatea i-a acordat puterea de a crea magicieni. În mod firesc, el este pătruns de spiritul funcției lui și afișează gravitatea unui magistrat; el este serios, deoarece este luat în serios și e astfel pentru că ceilalți au nevoie de el.

Astfel, credința magicianului și cea a publicului nu reprezintă două lucruri diferite; prima este reflexul celei de-a doua, de vreme ce simularea magicianului își găsește o rațiune de a fi numai în încrederea publicului. Datorită credinței împărtășite cu toți ai săi, magicianul nu se îndoiește de magie, în ciuda propriei sale prestidigitații și a experiențelor nereușite. De îndată ce devine asistent sau pacient, el are aceeași minimă credință în magia celorlalți. În general, dacă nu vede cauzele acționînd, vede măcar efectele produse. În consecință, credința lui este sinceră în măsura în care se confundă cu aceea a întregului grup. Magia este crezută și nu percepută. Există o stare colectivă a sufletului, datorită căreia magia se constată și se verifică prin urmările ei, rămînînd, în același timp, misterioasă chiar și pentru magician. Deci, în ansamblul său, magia constituie obiectul unei credințe *a priori*; este vorba de o credință colectivă, unanimă, prin natura căreia magia poate depăși cu ușurință abisul ce-i separă datele de concluzii.

Cine spune credință, spune adeziune a oricărui om la o idee și, prin urmare, stare a sufletului, act de voință și, în același timp, fenomen de ideatie. Deci, sîntem îndreptățiți să presupunem că această credință colectivă în magie ne pune în fața sentimentelor și a volițiilor unanime dintr-un întreg grup, adică tocmai

în fața acelor forțe colective pe care le căutăm. Ni se va putea contesta teoria credinței, așa cum o vedem noi. Ni s-ar putea obiecta că și erorile științifice individuale, cele de ordin intelectual, firește, pot să dea naștere prin propagare unor credințe ce vor deveni unanime la vremea lor și, deși nu vom avea nici un motiv să nu le numim colective, acestea nu vor fi totuși rezultatul unor forțe colective ; ca exemple, ni s-ar putea cita credința canonică în geocentrism și aceea în cele patru elemente. Încît, va trebui să ne întrebăm dacă nu cumva magia se bazează doar pe asemenea idei, puse în afara oricărei îndoieli prin simplul fapt că au devenit universale.

II. ANALIZA FENOMENULUI MAGIC. ANALIZA EXPLICAȚIILOR IDEOLOGICE DESPRE EFICACITATEA RITULUI

În inventarul reprezentărilor magice, am întîlnit ideile prin care atît magicienii, cît și teoreticienii magiei au vrut să explice credința în eficacitatea riturilor magice. Acestea sînt : 1) formulele de simpatie ; 2) noțiunea de proprietate ; 3) noțiunea de demoni. Am văzut deja cît de simple erau aceste noțiuni și cum se suprapuneau ele în mod constant. Însă vom vedea acum că nici una n-a fost suficientă pentru a justifica, ea singură, credința magicianului. Să analizăm niște rituri magice, pentru a găsi la ele aplicația practică a diferitelor noțiuni ; odată analiza făcută, întotdeauna rămîne un reziduu de care este conștient însuși magicianul.

Să observăm că nici un magician, nici un antropolog n-a căutat vreodată să reducă în mod clar toată magia la o idee sau la alta. Faptul trebuie să ne trezească neîncrederea față de orice teorie ce ar încerca să explice credința magică prin idei. Să observăm apoi că, dacă faptele magice alcătuiesc o clasă unică, ele trebuie să se raporteze la un principiu unic, sin-

gurul capabil să justifice credința al cărei obiect îl constituie. Dacă fiecărei reprezentări îi corespunde o anumită clasă de rituri, ansamblului de rituri trebuie să-i corespundă o altă reprezentare cu totul generală. Pentru a determina care anume ar fi aceasta, să vedem în ce măsură fiecare dintre noțiunile enumerate mai sus izbuteste sau nu să justifice riturile cărora le este special atribuită.

1. Susținem că formulele simpatice (asemănătorul produce asemănătorul ; partea are valoarea întregului ; contrarul acționează asupra contrarului) nu sînt suficiente pentru a reprezenta totalitatea unui rit magic de tip simpatetic. Ele lasă în afara lor un reziduu deloc neglijabil. Dacă luăm în considerare numai riturile de tip simpatetic ale căror descrieri sînt complete, ritul următor, relatat de Codrington, ne dă o idee destul de exactă asupra întregului mecanism : „În Florida, atunci cînd se dorea o vreme calmă, un *mane ngghe vigona* (individ cu *mana*, posesor al spiritului, *vigona*) lega frunzele care erau proprietăți ale spiritului său (*vigona*) – frunzele unor plante acvatice ? – și le ascundea în scorbură unui arbore unde exista apă, invocînd *vigona* cu ajutorul farmecului de cîviință. De acolo, venea ploaia ce domolea arșița. Dacă dorea să se ivească soarele, el lega frunzele potrivite și niște plante agățătoare la capătul unui băț de bambus, ținîndu-le deasupra focului. Ațîța focul cu un cîntec pentru a da *mana* focului, iar focul dădea *mana* frunzelor. Apoi, urca într-un copac și lega bățul de bambus de cea mai înaltă cracă, cît mai sus cu putință ; vîntul sufla în jurul bățului de bambus flexibil, *mana* se răspîndea în toate părțile, iar soarele se arăta” (Codrington, *The Melanesians*, p. 200, 201).

Cităm acest exemplu cu titlul de ilustrare concretă, căci, de obicei, ritul de tip simpatetic este înconjurat de un întreg context extrem de important. Din prezența acestuia trebuie să tragem neapărat concluzia

că simbolismele nu sînt suficiente pentru a obține un rit magic. De fapt, cînd unii magicieni, cum ar fi alchimiștii, și-au închipuit cu sinceritate că practicile lor de tip simpatîc erau inteligibile, îi vedem cum se miră de supraîncărcarea a ceea ce ei concepeau în mod abstract ca fiind schema ritului lor. Iată ce scria un alchimist anonim, zis creștinul : „De ce atîtea cărți și invocații ale demonilor ; de ce toate aceste construcții de cuptoare și de mașinării, de vreme ce totul este atît de simplu și ușor de înțeles?” Însă toată harababura de care se mira creștinul nostru are o anumită funcție. Ea exprimă faptul că ideii de simpatie i se suprapune clar, pe de o parte, ideea unei degajări de forțe și, pe de altă parte, cea a existenței unui mediu magic.

Avem un anumit număr de semne în legătură cu ideea respectivei forțe prezente. Mai întîi sînt sacrificiile, ce par a nu fi avut alt scop decît crearea unor forțe utilizabile ; după cum se știe, este una dintre proprietățile sacrificiului religios. Sînt apoi rugăciunile, invocațiile, evocările , riturile negative, numele sacre, posturile ce apasă asupra vrăjitorului sau asupra clientului său și, cîteodată, asupra amîndurora sau chiar asupra întregii familii ; riturile și precauțiile rituale marchează, în același timp, prezența și caracterul trecător al acestor forțe. De asemenea, trebuie să ținem cont de puterea proprie magicianului, de puterile pe care le aduce cu el și a căror intervenție este întotdeauna cel puțin posibilă. Cît despre ceremonia simpatîcă, prin simplul fapt că este rituală, după cum am demonstrat, ea trebuie în mod necesar să producă, la rîndul ei, niște forțe speciale. De fapt, magicienii au fost conștienți de acest lucru. În ritul melanezian citat mai sus, am văzut cum *mana* iese din frunze și urcă la cer ; în riturile asiriene am semnalat că *mâmit* se degaja din ele. Și acum, să examinăm un rit de vrăjitorie într-una din acele societăți așa-zis primitive, fără mistică, tră-

ind încă vârsta magică a umanității, la care, după Frazer, legea simpatiei funcționează în mod regulat și de una singură, unde observăm imediat nu numai prezența, ci și mișcarea acestor forțe. Iată cum se crede că acționează, la triburile arunta, vraja asupra femeii adultere. Se creează o putere malefică, numită *arungquiltba*; cu ea se încarcă piatra suflet (imaginea folosind numai pentru a face sufletul să se înșele și să vină la piatră, în loc să se ducă la corpul natural); puterea malefică este pur și simplu întărită prin gesturi simulând omorîrea femeii și, în final, puterea este trimisă în direcția taberei unde a fost dusă femeia. Ritul exprimă faptul că imaginea simpatcă nu este o cauză; nu ea este proiectată, ci soarta ce i se pregătește femeii.

Aceasta nu-i totul. În același caz, în afară de fabricarea unei imagini unde, de altfel, sufletul nu se stabilește definitiv, ritualul mai comportă și o serie de alte imagini, pietre-spirite, ace vrăjite cu mult timp înaintea ceremoniei; în sfârșit, el se practică într-un loc secret și calificat printr-un mit. Generalizînd, cu oarecare îndrăzneală, observația noastră, ajungem la concluzia că o ceremonie de tip simpatc nu se desfășoară ca un act obișnuit. Ea se execută într-un mediu special, constituit din tot ce există în ea ca forme și condiții. De foarte multe ori, mediul respectiv este definit prin cercuri de interdicții, prin rituri de intrare și ieșire. Tot ceea ce intră este sau devine de aceeași natură cu el. Afectează conținutul general al gesturilor și al cuvintelor. Explicarea anumitor rituri de tip simpatc prin legile simpatiei lasă, deci, un dublu reziduu.

Așa se întîmplă în toate cazurile posibile? În ceea ce ne privește, acest reziduu ni se pare esențial pentru ritualul magic. Într-adevăr, de îndată ce dispare orice urmă de misticism, el duce la știință sau la tehnici. Este ceea ce spune și alchimistul creștin: deoarece constată că alchimiei îi repugnă caracterul științific, el îi ordonă să devină religioasă; dacă rugile

sînt necesare, el cere oamenilor să se adreseze mai degrabă lui Dumnezeu decît diavolului ; asta înseamnă a mărturisi că alchimia și, prin extensie, magia depind esențialmente de puterile mistice. Atunci cînd formula simpatică pare să funcționeze singură, întîlnim, odată cu minimul de forme prezente în orice rit, cel puțin minimul de forță misterioasă pe care, prin definiție, îl degajă el ; la aceasta trebuie să adăugăm forța proprietății active, în absența căreia, la drept vorbind, nu se poate concepe ritul de tip simpatetic, după cum am spus și mai sus. De altfel, sîntem mereu îndreptățiți să credem că preținsele rituri simple ori au fost incomplet observate, ori sînt incomplet conștientizate, ori au suferit o asemenea uzură încît nici nu mai merită să fie luate în considerare. Cît despre riturile cu adevărat simple, ținînd de legea simpatiei, le-am numit tabuuri simpatice. Tocmai ele exprimă cel mai bine prezența, instabilitatea și violența forțelor ascunse și spirituale a căror intervenție este întotdeauna atribuită, după părerea noastră, eficației riturilor magice.

Am văzut că formulele simpatice nu reprezintă niciodată formula completă a unui rit magic. Putem demonstra prin fapte că, mai ales acolo unde sînt enunțate cu cea mai mare claritate, formulele nu constituie decît niște accesorii. Acest lucru îl observăm și la alchimiști. Într-adevăr, ei ne spun formal că operațiile lor se deduc în mod rațional din legi științifice. După cum am văzut, aceste legi sînt identice cu cele ale simpatiei : unul este totul, totul este în unul, natura triumfă asupra naturii ; există, de asemenea, cupluri de simpatii și de antipatii particulare, în sfîrșit, un întreg sistem complicat de simbolisme, în funcție de care ei își ordonează operațiile : semnătură astrologice, cosmologice, sacrificiale, verbale etc. Tot acest aparat nu-i decît un veșmînt, pentru a-și masca tehnica ; nu reprezintă nici măcar principiile imaginare ale unei științe false. La începutul cărților,

la începutul fiecărui capitol al manualelor lor, găsim rezumate ale doctrinei. Însă niciodată ceea ce urmează nu corespunde cu începutul. Ideea filozofică este pur și simplu pre-fixată ca un fel de antet, de rubrică sau ca în alegoria menționată mai sus, a omului de aramă, transformat în aur în urma sacrificiului. Pe scurt, această știință se reduce la mituri, iar miturile, atunci cînd este cazul, furnizează incantațiile. De altfel, rețeta experimentală poate să ajungă la același rezultat ; există formule sau rezumate algebrice ale operațiilor reale, figuri ale instrumentelor cu adevărat folosite, transformate în semne magice de neînțeles. Ele nu mai folosesc la instituirea unei manipulări : nu reprezintă decît niște incantații virtuale. Dincolo de aceste principii și formule a căror valoare o cunoaștem acum, alchimia nu este decît o formă de empirism : se fierb, se topesc, se vaporizează corpuri ale căror proprietăți și reacții se cunosc din experiență sau, mai degrabă, prin tradiții. Ideea științifică nu-i decît un titlu decorativ. Același lucru s-a întîmplat și în medicină. Marcellus de Bordeaux își intitulează o bună parte din capitole : *Remedia physica et rationabilia diversa de experimentis* ; însă, imediat după aceste titluri, citim fraze ca aceasta : *Ad corcum carmen. In lamella stagna scribes et ad collum suspendes haec* etc. (Marcellus, XXI, 2).

Din cele precedente, rezultă că formulele simpatiei nu numai că nu reprezintă legile riturilor magice, ci nu sînt nici măcar legile riturilor simpatice. Sînt doar niște traduceri abstracte ale unor noțiuni foarte generale, circulînd în magie, și nimic altceva. Simpatia este doar calea pe care trece forța magică și nu forța magică însăși. Într-un rit magic, ni se pare esențial tot ce lasă deoparte formula simpatică. Dacă, pentru a da un exemplu, ne referim la riturile considerate de Sydney Hartland drept rituri de simpatie prin contact – maleficiile prin care vrăjitoarea secătuiește laptele unei femei, îmbrățișîndu-i copilul –

spunem că, în cazul acestor farmece, credința populară acordă atenție nu atît contactului, cît deochiului și forței magice a vrăjitoarei sau a zînei răufăcătoare.

2. Susținem că noțiunea de proprietate nu explică ea singură credința în faptele magice, unde pare să predomine.

În primul rînd, aici nu apare, în mod normal, numai noțiunea de proprietate. Folosirea obiectelor cu proprietăți este, de obicei, condiționată din punctul de vedere al ritualului. Mai întîi, există regulile recoltei : ele prescriu respectarea, pe cît posibil, a condițiilor de timp, de loc, de mijloc, de intenție și încă multe altele. Planta de utilizat trebuie să fie culeasă de la marginea unui rîu, de la o răscruce, pe lună plină, la miezul nopții, prinsă cu două degete de la mîna stîngă, apucînd-o cu dreapta, după o anumită întîlnire, fără a gîndi la un anume lucru etc. Aceleași prescripții pentru metale, substanțele animale... Apoi, există reguli de folosire, referitoare la timp, loc, cantități, fără a pune la socoteală tot cortegiul, deseori imens, de rituri ce însoțesc și permit utilizarea calităților, cum ar fi aplicarea mecanismelor simpatice. Există sisteme de magie, ca în India, în cadrul cărora orice lucru prezent în ceremonialul magic, fie ca amuletă secundară, fie ca substanță activă, este în mod obligatoriu uns ori sacrificat.

În al doilea rînd, proprietatea magică nu este concepută ca fiind în mod normal, absolut și specific inherentă lucrului căruia i-a fost atașată, ci întotdeauna extrinsecă și atribuită lucrului. Cîteodată, aceasta se realizează printr-un rit : sacrificiu, binecuvîntare, punere în contact cu lucruri sacre ori blestemate, în general, printr-o vrajă. Alteori, existența proprietății respective este explicată printr-un mit ; chiar și în acest caz, ea este considerată drept accidentală și dobîndită ; anumite plante au crescut sub pașii lui Hristos sau ai Medeei ; omagul a crescut din dinții

Echidnei ; mătura lui Donnar, planta vulturului celest constituie niște lucruri magice ale căror virtuți nu aparțin, prin natura lor, alunului ori vegetației hinduse.

În general, se consideră că proprietatea magică, chiar specifică unui lucru, se asociază unor caractere întotdeauna apreciate drept secundare, cum ar fi de exemplu : forma accidentală a pietrelor asemănătoare cu o colocasia (*Colocasia antiquorum*) sau cu niște testicule de purcel, a pietrelor găurite ; culoarea prin care se explică, în India, presupusa înrudire între capul de șopîrlă, plumb, spuma râurilor și substanțele răufăcătoare ; rezistența, numele, raritatea, caracterul paradoxal al prezenței unui anumit obiect într-un anumit loc (meteoriti, unelte preistorice), împrejurările unei descoperiri etc. Calitatea magică a unui lucru provine, deci, dintr-un fel de convenție și se pare că această convenție joacă rolul unui mit sau al unui rit schițat. Chiar prin caracterul său, fiecare obiect cu proprietăți constituie o modalitate a ritului.

În al treilea rînd, în magie, noțiunea de proprietate își ajunge atît de puțin sieși, încît aproape întotdeauna se confundă cu ideea foarte generală de forță și de natură. Dacă ideea efectului de produs este în permanență foarte precisă, ideea calităților speciale și a acțiunii lor imediate rămîne destul de obscură. Dimpotrivă, în magie, întîlnim, într-un mod foarte clar, ideea de lucruri avînd virtuți nedeterminate : sîngele, sarea, saliva, coralul, fierul, cristalele, metalele prețioase, scorușul (*Sorbus domestica*), mesteacănul, smochinul sacru, camforul, tămîia, tutunul etc. încorporează forțe magice generale, susceptibile de aplicații sau de utilizări speciale. De altfel, denumirile date de magicieni proprietăților sînt, de obicei, extrem de generale și de vagi : în India, lucrurile pot fi de bun augur sau de rău augur, iar lucrurile de bun augur sînt cele cu *urjas* (forță), *tejas* (strălucire), *varcas* (luciu, vitalitate) etc. Pentru greci și moderni, există lucruri divine, sfinte, misterioase, purtătoare de

noroc, de nenoroc etc. Într-un cuvînt, magia caută pietrele filozofale, panaceele, elixirele.

Să revenim acum la alchimiştii noştri, care şi-au făcut o teorie a proprietăţilor magice ca operaţii simpatice. Pentru ei, acestea sînt formele, generice εἶδη, ale naturii, φύσις. Dacă se descompun εἶδη, se regăseşte φύσις. Însă, așa cum am spus deja, ei nu se limitează la o concepţie abstractă asupra naturii, ci o concep sub forma unei esenţe, οὐσία, a unei forţe, δύνανμις, cu proprietăţi nedeterminate, spirituale şi, totuşi, legate de un suport corporal. Astfel, odată cu noţiunea de natură, imediat ni se dă noţiunea de forţă. În cea mai abstractă concepţie, natura şi forţa sînt reprezentate ca un fel de suflet impersonal, putere distinctă a lucrurilor, legată totuşi, intim de ele, inteligentă, deşi inconştientă. Pentru a-i lăsa deoparte pe alchimişti, să amintim că, dacă noţiunea de spirit ni s-a părut legată de noţiunea de proprietate, invers, aceasta din urmă ni s-a părut unită cu cea dintîi. Proprietate şi forţă reprezintă doi termeni inseparabili, proprietate şi spirit se confundă adesea : virtuţile acelei *pietra buccata* provin dintr-un *follettino rosso*, ascuns în ea.

Îndărătul noţiunii de proprietate, există noţiunea de mediu. Acesta este delimitat de condiţiile impuse la folosirea lucrurilor, condiţii pozitive sau negative, deja menţionate. În sfîrşit, această reprezentare este perfect exprimată printr-un anumit număr de tradiţii, conform cărora contactul cu un anumit obiect transportă imediat în lumea magică : baghete magice, oglinzi magice, ouă făcute în vinerea sfîntă. Totuşi, reziduul ce ni-l lasă ideea de proprietate, cînd încercăm să analizăm riturile magice ca produse şi ansambluri de proprietăţi, este mai redus decît cel al formulelor simpatice, pentru că ideea de proprietate exprimă deja o parte din ideea de forţă şi de cauzalitate magice.

3. Teoria demonologică pare să justifice mai bine riturile în care apar demonii ; ea pare chiar să explice în totalitate pe cele ce constau într-o chemare sau un

ordin adresate demonului. În cele din urmă, am putea s-o extindem la întreaga magie, pe cînd ceea ce pare esențial în riturile demoniace nu se poate explica prin ideea de simpatie sau prin aceea de proprietăți magice. Într-adevăr, pe de o parte, nu există rit magic în care prezența spiritelor personale să nu fie posibilă la un anumit nivel, deși nu este în mod obligatoriu semnalată. Pe de altă parte, teoria implică faptul că magia operează într-un mediu special, totul petrecîndu-se în mod necesar ca și în lumea demonilor sau, mai exact, în asemenea condiții încît prezența demonilor să fie posibilă. În sfîrșit, ea ține seama destul de clar de unul dintre caracterele esențiale ale cauzalității magice, adică de spiritualitatea sa. Totuși, prezintă și ea unele neajunsuri.

Prin demoni, nu este reprezentată decît o parte din forțele implicate într-un act magic, chiar demoniac. Ideea de persoane spirituale reprezintă incomplet acele forțe anonime generale, cum sînt puterea magicienilor, virtutea cuvintelor, eficacitatea gesturilor, puterea privirii, a intenției, a fascinației, a morții etc. Or, noțiunea acestei puteri vagi, pe care am găsit-o ca reziduu al celorlalte serii de reprezentări în reprezentarea integrală a unui rit magic, are o asemenea importanță, încît niciodată magia n-a reușit s-o exprime în totalitate, sub formă de demoni, într-un rit demoniac; trebuie să mai rămîna întotdeauna ceva, cel puțin pentru a explica acțiunea teurgică a ritului asupra demonilor ce ar putea fi independenți și, totuși, nu sînt liberi. Pe de altă parte, dacă, pentru magician, ideea de spirit explică bine acțiunea la distanță și acțiunea multiplicată a ritului, ea nu-i explică nici existența ritului, nici particularitățile lui, gesturile simpatice, substanțele magice, condițiile rituale, limbajele speciale etc. Pe scurt, dacă teoria demonologică analizează bine o parte din reziduul lăsat de celelalte formule, ea nu explică decît parțial și lasă ea însăși ca reziduu tot ceea ce alte teorii

reuşeau să explice aproape în întregime. Astfel, în riturile demoniace, noţiunea de spirit este obligatoriu însoţită de noţiunea impersonală de putere eficace.

Însă ne putem întreba dacă noţiunea de putere nu este ea însăşi derivată din noţiunea de spirit. Această ipoteză nu a fost încă susţinută, însă ar putea fi într-o teorie animistă riguroasă. O primă obiecţie ar fi aceea că, în magie, spiritul nu este în mod obligatoriu o fiinţă activă. Toate riturile de exorcizare, incantaţiile curative şi, în special, vrăjile numite „de origine” nu au alt scop decât să pună pe fugă un spirit căruia i se indică numele, istoria, acţiunea exercitată asupra lui. Atunci, spiritul nu este cîtuşi de puţin mecanismul necesar al ritului ci, pur şi simplu, îi figurează obiectul.

Apoi, chiar în interiorul reprezentărilor demoniace, n-ar trebui să exagerăm importanţa noţiunii de persoană. Am spus că existau demoni neînsemnînd nimic în afara proprietăţilor sau a riturilor pe care le personificau imperfect. În definirea lor, aproape că nu intră nimic altceva decât noţiunea de influenţă şi de transport al efectului. Sînt nişte ἀπορροιαί, nişte efluvii. Însăşi denumirile demonilor hinduşi demonstrează bruma lor de individualitate : *siddha* (cei ce au obţinut puterea), *vidyâdhâra* (purători de ştiinţă) ; cele de „prinţ Siddhi, prinţ Sakti” (putere) au persistat în magia musulmanilor din Malaezia. Divinităţile algonquinilor sînt la fel de impersonale. Acest fapt se dovedeşte şi prin nedeterminarea frecventă în privinţa numărului şi a numelui demonilor. De obicei, ei formează grupuri, multitudini de fiinţe anonime (plebe, *gana*) deseori desemnate prin anumite tipuri de nume comune. Ne-am putea chiar întreba dacă în clasa demonilor există persoane adevărate, cu excepţia sufletelor morţilor, ele însăşi rareori identificate, şi a zeilor.

După părerea noastră, noţiunea de putere nu numai că nu derivă din noţiunea de spirit magic, ci avem motive să credem că ultima depinde de cea

dintîi. Într-adevăr, pe de o parte, puterea spirituală conduce la noţiunea de spirit ; vedem că *mâmit*-ul asirian, divinitatea algonquină, *orenda* la irochezi pot fi desemnate drept spirituale fără a-şi pierde, totuşi, calităţile de puteri generale. Pe de altă parte, nu cumva este permis să se presupună că noţiunea de spirit magic reprezintă suma celor două noţiuni : cea de spirit şi cea de putere magică, cea de-a doua nefiind obligatoriu atributul celei dintîi ? Dovada constă în aceea că, în mulţimea compactă a spiritelor cu care societatea îşi populează universul, există un număr foarte redus de spirite recunoscute – să spunem, experimental – ca fiind puternice, cărora li se adresează magia. Faptul explică tendinţa ei de a acapara zeii şi, în special, zeii detronaţi sau străini, aceştia din urmă fiind, prin definiţie, nişte fiinţe puternice.

Deci, se vede că, dacă am fi înclinaţi să preferăm explicaţia animistă a credinţei în magie altor explicaţii, ne-am îndepărta sensibil de ipoteza animistă obişnuită, prin aceea că noi considerăm noţiunea de forţă spirituală drept anterioară noţiunii de spirit, măcar în ceea ce priveşte magia.

Pe scurt, diversele explicaţii prin intermediul cărora se încearcă să se motiveze credinţa în actele magice lasă un reziduu ce trebuie să-l descriem acum, aşa cum am descris şi elementele magiei. Sîntem înclinaţi să credem că acolo zac raţiunile profunde ale acestei credinţe.

Deci, am ajuns treptat să circumscriem noul element pe care magia îl suprapune noţiunilor sale impersonale şi noţiunilor legate de spirit. În punctul unde am ajuns, noi îl concepem ca pe o noţiune superioară, în aşa fel încît, dacă este dată, celelalte nu fac decît să derive din ea.

Fiind complexă, ea conţine mai întîi ideea de putere sau, mai bine spus, de „potenţialitate magică”,

după cum a fost numită. În funcție de elementele magiei, forța magicianului, forța ritului, forța spiritului nu sînt decît expresii diferite ale unei asemenea idei de forță. Căci nici unul dintre aceste elemente nu acționează ca atare, ci numai prin faptul că posedă, fie prin convenție, fie prin anumite rituri, chiar caracterul unei forțe – al unei forțe magice, și nu mecanice. De altfel, din acest punct de vedere, noțiunea de forță magică este întru totul comparabilă cu noțiunea de forță mecanică. Așa după cum numim forță cauza mișcărilor vizibile, tot astfel, forța magică este cauza propriu-zisă a efectelor magice: boală și moarte, fericire și sănătate etc.

În plus, această noțiune cuprinde ideea unui mediu unde se exercită puterile în cauză. În acest mediu misterios, lucrurile nu se petrec la fel ca în lumea simțurilor. Distanța nu face imposibil contactul. Acolo, înfățișările și dorințele sînt imediat realizate. Este lumea spiritualului și, totodată, cea a spiritelor deoarece, totul fiind spiritual în ea, totul poate să devină spirit. Așa nelimitată cum este această putere, așa transcendentă cum este această lume, totul se produce totuși conform unor legi, relații necesare stabilite între lucruri, relații între semne și obiectele reprezentate, legi de simpatie în general, legi ale proprietăților susceptibile să fie codificate prin clasificări asemănătoare celor prezentate în *Année sociologique*. Noțiunea de forță și cea de mediu sînt inseparabile; ele coincid în mod absolut și sînt exprimate în același timp, prin aceleași mijloace. Într-adevăr, formele rituale, adică dispozițiile avînd drept obiect producerea forței magice, creează mediul și îl circumscriu, înainte, în timpul și după ceremonie. Deci, dacă analiza noastră este exactă, găsim la baza magiei o reprezentare deosebit de confuză și cu totul străină judecăților noastre de adulți europeni.

Or, pînă acum, știința religiilor a încercat să explice magia prin procedeele discursive ale unor

asemenea judecăți individuale. Într-adevăr, teoria simpatiei se referă la raționamentele bazate pe analogii sau, ceea ce revine la același lucru, pe asociațiile de idei ; teoria demonologică se raportează la experiența individuală a conștiinței și a visului ; pe de altă parte, reprezentarea proprietăților este concepută, de obicei, ca rezultând fie din experiență, fie din raționamentele bazate pe analogii, fie din erori științifice. Dimpotrivă, această idee compozită, de forță și de mediu, scapă categoriilor rigide și abstracte ale limbajului și ale rațiunii noastre. Din perspectiva unei psihologii intelectualiste a individului, ea ar însemna o absurditate. Să vedem dacă o psihologie non-intelectualistă a omului în colectivitate nu va putea să-i admită și să-i explice existența.

III. MANA

În realitate, o asemenea noțiune există într-un anumit număr de societăți. Printr-o trimitere logică, însuși faptul că ea funcționează în magie chiar cu acest nume, relativ diferențiată deja în două din grupurile etnice examinate, demonstrează caracterul întemeiat al analizei noastre.

Această noțiune am întâlnit-o în Melanezia, sub numele de *mana*. Nicăieri nu poate fi mai bine observată decât acolo și, din fericire, a și fost admirabil observată și cercetată de Codrington (*The Melanians*, pp. 119 și urm., pp. 191 și urm.). Numele de *mana* este comun tuturor limbilor melaneziene propriu-zise și chiar majorității limbilor polineziene. *Mana* nu înseamnă pur și simplu o forță, o ființă, ci și o acțiune, o calitate și o stare. Cu alte cuvinte, termenul este în același timp substantiv, adjectiv și verb. Când spunem că un obiect este *mana*, înseamnă că el are această calitate ; într-o asemenea situație, cuvântul este un fel de adjectiv (nu l-am putea folosi pentru om). Despre o ființă, un spirit, un om, o

piatră sau un rit, se afirmă că posedă *mana*, „*mana* de a face una sau alta”. Cuvîntul *mana* se foloseşte sub diferitele forme ale conjugărilor şi înseamnă a avea *mana*, a da *mana* etc. Pe scurt, termenul subsumează o mulţime de idei ce ar fi desemnate prin sintagmele : putere de vrăjitor, calitate magică a unui lucru, lucru magic, fiinţă magică, fiinţă vrăjită, acţiunea magic ; el ne prezintă, reunite sub o vocabulă unică, nişte noţiuni a căror înrudire am bănuit-o, dar care ne fuseseră date separat. În el, se confundă agentul, ritual, lucrurile, ceea ce ni s-a părut a fi un aspect fundamental al magiei.

Ideea de *mana* este una dintre acele idei tulburi, de care avem impresia că ne-am descotorisit ; tocmai de aceea ne vine atît de greu s-o concepem. Obscură şi vagă, ea are totuşi o utilizare ciudat de bine determinată. Abstractă şi generală, ea se remarcă prin caracterul ei concret. Natura ei primitivă – deci, complexă şi confuză – nu ne permite să-i facem o analiză logică ; trebuie să ne mulţumim cu a o descrie. Pentru Codrington, ea se extinde la ansamblul riturilor magice şi religioase, la ansamblul spiritelor magice şi religioase, la totalitatea persoanelor şi lucrurilor intervenind în totalitatea riturilor. *Mana* conferă valoare lucrurilor şi oamenilor, valoare magică, valoare religioasă şi chiar valoare socială. Poziţia socială a indivizilor depinde direct de importanţa acestui *mana*, mai ales în ceea ce priveşte poziţia în societatea secretă ; importanţa şi inviolabilitatea tabuurilor de proprietate sînt determinate de *mana* individului care le impune. Se consideră că *mana* are drept efect bogăţia ; pe anumite insule, cuvîntul *mana* desemnează chiar banii.

Ideea de *mana* se compune dintr-o serie de idei instabile, confundîndu-se unele cu altele. Rînd pe rînd şi în acelaşi timp, este calitate, substanţă, şi activitate. – În primul rînd, constituie o calitate. Această calitate aparţine lucrului *mana* ; nu este lucrul însuşi. În descrierea lui, se spune că există

ceva puternic, greu ; la Saa, este ceva cald, la Tanna este ceva straniu, de neșters, rezistent, extraordinar. – În al doilea rînd, *mana* este un lucru, o substanță, o esență maniabilă, independentă însă. De aceea, nu poate fi mînuit decît de către indivizii cu *mana*, într-un act cu *mana*, adică de către indivizi calificați, în cadrul unui rit. Prin natura lui, este transmisibil, molipsitor ; *mana* aflat într-o piatră de recoltă este transmis altor pietre prin punerea în contact. Este reprezentat ca fiind material : se aude, se vede cum se degajă din lucrurile ce îl conțin ; *mana* face să foșnească frunzele, se înalță sub forma de nori sau de flăcări. Este capabil să se specializeze : există *mana* pentru îmbogățire și *mana* pentru a ucide. *Mana* în general are determinări și mai limitate decît cele de mai sus : în insulele Banks, există un *mana* special, *talamatai*, pentru anumite modalități de a vrăji, și un altul pentru maleficiile făcute asupra urmelor lăsate de indivizi. – În al treilea rînd, *mana* este o forță, prezentă în mod special în ființele spirituale, adică în sufletele strămoșilor și în spiritele naturii. El le transformă în ființe magice. Într-adevăr, el nu aparține tuturor spiritelor, fără deosebire. Toate spiritele naturii sînt esențialmente dotate cu *mana* ; însă nu toate sufletele morților îl au ; nu sînt *tindalo*, adică spirite eficace, decît sufletele conducătorilor, cel mult ale șefilor de familie și, îndeosebi, sufletele celor a căror *mana* s-a manifestat, fie în timpul vieții, fie prin miracole, după moarte. Numai acestea merită numele de spirit puternic, celelalte fiind pierdute în mulțimea umbrelor fără rost.

Prin aceasta, vedem încă o dată că toți demonii sînt spirite, dar că nu toate spiritele sînt demoni. Pe scurt, ideea de *mana* nu se confundă cu ideea de spirit ; ele se întîlnesc, însă rămîn profund diferite. Cel puțin în Melanezia, nu putem explica demonologia și, prin urmare, magia numai prin animism. Iată un exemplu. În Florida, cînd se îmbolnăvește un

bărbat, maladia este atribuită noțiunii de *mana*, ce pune stăpînire pe el ; *mana* aparține unui *tindalo*, aflat el însuși în relație, pe de o parte, cu un magician, *mane kisu* (înzestrat cu *mana*), avînd același *mana* sau – ceea ce revine la același lucru – *mana* de a acționa asupra lui și, pe de altă parte, cu o plantă. Căci există un anumit număr de specii de plante legate de diferite specii de *tindalo*, provocînd, prin *mana* lor, diverse boli. Un *tindalo* ce urmează a fi invocat este desemnat în felul următor. Se iau succesiv frunzele anumitor specii de plante și se strivesc ; cînd frunza are *mana* bolii care l-a lovit pe om, ea se deosebește de celelalte frunze printr-un foșnet specific. Atunci, se cheamă fără ezitare un *tindalo*, adică un *mane kisu*, cel ce posedă *mana* acestui *tindalo*, adică individul care se află în relație cu el, singurul capabil să-și retragă *mana* de la bolnav și, prin urmare, să-l vindece. Pe scurt, aici *mana* poate fi separat de *tindalo*, de vreme ce se regăsește nu numai în *tindalo*, ci și în bolnav, în frunze și în magician. Astfel, *mana* există și funcționează independent ; el rămîne impersonal, alături de spiritul personal. *Tindalo* este purtător de *mana*, nu este *mana*. Să remarcăm în treacăt că *mana* circulă în interiorul unei rubrici a clasificării și că ființele acționînd unele asupra altora sînt incluse în acest compartiment.

Mana nu înseamnă neapărat forța atașată unui spirit. Poate fi forța unui lucru nespirtual, de pildă a unei pietre ce face să crească o colocasie sau fecundează scroafele, a unei ierbi ce aduce ploaia etc. Însă ea constituie o forță spirituală, adică nu acționează mecanic și nu produce efecte la distanță. – *Mana* este forța magicianului ; numele specialiștilor ce îndeplinesc funcția de magician se compun, mai peste tot, cu ajutorul acestui termen : *peimana*, *gismana*, *mane kisu* etc. – *Mana* este forța ritului. Se dă numele de *mana* chiar formulei magice. Însă ritul nu numai că este înzestrat cu *mana*, ci el însuși

poate fi *mana*. Doar atunci cînd magicianul și ritul au *mana*, ei pot să acționeze asupra spiritelor cu *mana*, să le comande și să le posede. Or, cînd un magician are un *tindalo* personal, *mana* cu ajutorul căruia acționează asupra acestui *tindalo* nu se deosebește cu adevărat de cel prin care acționează respectivul *tindalo*. Deci, dacă există o infinitate de *mana*, sîntem înclinați să credem că, totuși, nu reprezintă decît o aceeași forță, nefixată, doar repartizată ființelor, oamenilor sau spiritelor, evenimentelor etc.

Am putea chiar lărgi sensul cuvîntului și să spunem că *mana* reprezintă forța prin excelență, eficacitatea adevărată a lucrurilor, întărindu-le acțiunea mecanică, fără a o anihila. Datorită lui *mana* se prinde pește în plasă, casa este solidă, iar barca plutește pe mare. Conferă fertilitate recoltei ; pentru vraci, are puterea salvatoare sau ucigătoare. În săgeată, este ceea ce ucide, iar osul de mort de la capătul săgeții îl reprezintă. Să remarcăm că expertizele medicilor europeni au arătat că săgețile otrăvite din Melanezia sînt doar vrăjite, sînt săgeți cu *mana* ; totuși, se consideră că ele ar fi otrăvite ; se vede clar că adevărata lor eficacitate constă în *mana* și nu în vîrfurile ascuțite. Așa cum în cazul demonului, *mana* se deosebește de *tindalo*, și aici el ne apare drept o calitate adăugată lucrurilor, fără a afecta celelalte calități sau, altfel spus, drept un lucru adăugat lucrurilor. Acest surplus înseamnă ceea ce este invizibil, miraculos, spiritual și, pe scurt, spiritul în care se concentrează orice eficacitate și orice viață. Nu poate constitui obiectul unei experiențe, căci el absoarbe cu adevărat experiența ; ritul îl adaugă lucrurilor, iar el este de aceeași natură cu ritul. Codrington a vrut să spună că era supranaturalul, însă, în altă parte, el se află mai aproape de adevăr spunînd „supranaturalul *in a way*” ; el este, în același timp, supranatural și natural, de vreme ce este răspîndit pretutindeni în lumea sensibilă, căreia îi este immanent, deși eterogen.

Eterogeneitatea se simte întotdeauna, iar prezența acestui sentiment este semnalată câteodată în acte. *Mana* se ține departe de viața vulgară. Face obiectul unei venerații ajungând pînă la tabu. Se poate afirma că orice lucru tabu posedă *mana* și că multe lucruri *mana* sînt tabu. După cum am spus, *mana* proprietarului sau al unui *tindalo* conferă valoare tabuului de proprietate impus. Sîntem înclinați să credem că locurile unde se fac incantațiile, pietrele unde stau *tindalo*, locurile și obiectele cu *mana* sînt tabu. *Mana* pietrei unde locuiește un spirit pune stăpînire pe omul care trece pe deasupra ei sau a cărui umbră o atinge.

Deci, *mana* ni se prezintă drept ceva nu numai misterios, ci și separat. Pe scurt, *mana* este, mai întîi, o acțiune de un anumit gen, adică acțiunea spirituală produsă la distanță între ființe legate prin simpatie. Apoi, este un fel de eter, imponderabil, incomunicabil, ce se răspîndește de la sine. În plus, *mana* este un mediu sau, mai exact, funcționează într-un mediu *mana*. Este un fel de lume interioară și specială, unde totul se petrece ca și cum doar *mana* ar fi în joc. *Mana* magicianului acționează prin *mana* ritului asupra altui *mana*, aparținînd unui *tindalo*, ceea ce pune în mișcare *mana* și așa mai departe. În lanțul acțiunilor și reacțiunilor nu intră alte forțe decît *mana*. Ele se produc ca într-un cerc închis unde orice este *mana* și, dacă putem spune așa, chiar *mana* însuși trebuie să fie *mana*.

O asemenea noțiune întîlnim nu numai în Melanezia. O putem recunoaște în numeroase societăți, după anumite indicii. Fără îndoială, cercetările ulterioare nu vor scăpa ocazia de a o pune în evidență. În primul rînd, îi constatăm existența la alte popoare de limbă malaezo-polineziană : la malaezii din strîmtori, o găsim desemnată printr-un cuvînt de origine arabă, provenind dintr-o rădăcină semitică al cărei sens este mai restrîns, *kramât* (transcriere a d-lui

Skeat) din *brm*, însemnând sacru. Există lucruri, locuri, momente, animale, spirite, oameni, vrăjitori care sînt *kramât*, posedă *kramât*; există puteri *kramât* în acțiune. Mai la nord, în Indochina franceză, triburile ba-hnar exprimă, în mod sigur, o idee analogă celei de *mana*, atunci cînd spun că vrăjitoarea este o persoană *deng*, că posedă *deng* și că ea *deng* (luat ca verb, *N.tr.*) lucrurile. Se spune că ei speculează la infinit pornind de la această noțiune, *deng*. La cealaltă extremitate a ariei de extindere a limbilor malaezo-polineziene, în întregul Madagascar, cuvîntul *basina*, a cărui etimologie este necunoscută, desemnează concomitent o calitate a anumitor lucruri, un atribut al anumitor ființe, animale sau oameni, al reginei, în special, și riturile impuse de această calitate. Regina era *basina*, avea *basina*, iar tributul ce i se dădea și depunerea jurămîntului în numele ei erau *basina*. Sîntem convinși că niște analize amănunțite ale magiei neo-zeelandeze, unde *mana* joacă un rol important, sau ale magiei triburilor dayak, unde vraciul poartă numele de *manang*, ar da aceleași rezultate ca studierea magiei melaneziene.

Lumea malaezo-polineziană nu are privilegiul acestei noțiuni. În America de Nord, prezența ei nu este semnalată în anumite puncte. La huroni (irochezi), ea apare sub numele de *orenda*. Ceilalți irochezi par să o fi desemnat prin cuvinte cu aceeași rădăcină. Huron din naștere și distins etnograf, dl. Hewitt ne-a lăsat o prețioasă descriere, mai mult descriere decît analiză, căci *orenda* nu se analizează mai ușor decît *mana* (*American Anthropologist*, 1902, serie nouă, IV, I, pp. 32-46).

Ne vine greu să ne familiarizăm cu ea, pentru că este o idee generală și vagă, concretă, îmbrățișînd multe lucruri și calități obscure. *Orenda* înseamnă putere, putere mistică. În natură nu există nimic și, în special, nu există nici o ființă însuflețită care să nu posedă *orenda*. Fenomenele naturale – furtuna, de

exemplu – sînt produse de *orenda* spiritelor acestor fenomene. Vînătorul fericit este cel al cărui *orenda* a învins *orenda* vînatului. Se spune că *orenda* animalelor greu de prins este inteligent și șmecher. La huroni, se observă pretutindeni lupte între *orenda*, așa cum în Melanezia se văd lupte între *mana*. Și *orenda* se deosebește de lucrurile cărora le este atașat, în așa fel încît el se degajă sau este aruncat : spiritul care stîrnește furtunile își proiectează *orenda* reprezentat prin nori. *Orenda* este sunetul emis de lucruri : cînd animalele țipă, păsările cîntă, arborii foșnesc, vîntul suflă, ele își exprimă *orenda*. Tot astfel, și vocea vrăjitorului înseamnă *orenda*. *Orenda* lucrurilor constituie un fel de incantație. Tocmai numele huron al formulei orale nu este altceva decît *orenda* și, de altfel, *orenda* înseamnă, în înțelesul propriu al cuvîntului, rugăciuni și cînturi. Acest sens al termenului se confirmă prin semnificația cuvintelor corespunzătoare din celelalte dialecte irocheze. Dacă incantația înseamnă *orenda* prin excelență, Hewitt ne precizează că și orice rit este *orenda* ; prin aceasta, *orenda* se apropie de *mana*. *Orenda* înseamnă mai ales puterea șamanului. El se numește *raren'* *diowá'ne*, cineva al cărui *orenda* este mare și puternic. De obicei, un profet sau un prezicător, *batren'dats* sau *batren'dótha*, este cel care emană sau își răspîndește *orenda* și, astfel, află secretele viitorului. În magie, *orenda* este eficace. Se spune că tot ceea ce se folosește în magie este posedat de către *orenda*, acționează prin el și nu în virtutea proprietăților fizice. El dă forță farmecelor, amuletelor, idolilor, mascotelor, vracilor. Îl vedem acționînd îndeosebi în maleficii. Pe scurt, toată magia rezultă din *orenda*.

Un anumit indiciu ne face să credem că *orenda* acționează în funcție de clasificările simbolice. „Greierile este numit *cel ce coace porumbul*, deoarece cîntă în timpul zilelor călduroase, iar *orenda* face să

vină căldura și să crească porumbul ; iepurele «cîntă», iar *orenda* lui are putere asupra zăpezilor (*controlled the snow*) ; însăși înălțimea la care mănîncă frunzele din tufișuri determină la ce înălțime va cădea zăpada (*sic*).” Or, iepurele este totemul unui clan dintr-una din fratriile huronilor, iar clanul respectiv are puterea de a provoca ceața și a face zăpada să cadă. *Orenda* unește diferiții termeni ai claselor unde sînt cuprinși, pe de o parte, iepurele, clanul său totemic, ceața, zăpada și, pe de altă parte, greierele, căldura, porumbul. În clasificare, el joacă rolul mijlocului-cauză. În plus, aceste texte ne dau o idee asupra felului în care irochezii își reprezintă cauzalitatea. Pentru ei, cauza prin excelență o reprezintă vocea. Pe scurt, *orenda* nu înseamnă nici puterea materială, nici sufletul, nici spiritul individual, nici vigoarea și forța ; într-adevăr, Hewitt stabilește faptul că există alți termeni pentru a desemna diferitele idei ; și definește tocmai *orenda* ca „o putere sau o potențialitate ipotetică de a produce efectele printr-o modalitate mistică.”

La algonquini și, în special, la triburile ojibway, faimoasa noțiune de manitu se potrivește destul de bine, în cele din urmă, cu *mana* melanezian. După părintele Thavenet, autor al unui excelent dicționar francez de limbă algonquină, rămas deocamdată în manuscris, termenul de manitu desemnează concomitent, nu un spirit, ci orice fel de ființe, de forțe sau de calități magice ori religioase (Tesa, *Studi del Thavenet*, Pisa, 1881, p. 17). „El înseamnă formă de existență, substanță, ființă însuflețită și, cu siguranță, orice ființă avînd suflet este un manitu. El desemnează în special orice ființă care nu are încă un nume comun și nu este cunoscută : o femeie spunea că îi este frică de salamandră – era un manitu. Perlele traficantilor erau solzii unui manitu, iar pînza – un lucru miraculos – era pielea unui manitu. Cînd un individ face lucruri extraordinare, el este un manitu ; șamanul este un manitu ; plan-

tele posedă manitu ; un vrăjitor, arătînd dintele unui șarpe cu clopoței, spunea că este un manitu ; cînd s-a descoperit că dintele nu ucidea, s-a spus că nu mai posedă manitu.”

După Hewitt, la triburile sioux, termenii de *mahopa*, *xube* (la omaha), *wakan* (la dakota) semnifică, de asemenea, puterea și calitatea magice.

La shoshoni, în general, cuvîntul *pokunt* are, după Hewitt, aceeași valoare, același sens ca termenul de manitu la algonquini ; Fewkes, observator al triburilor hopi sau moki, afirmă că, la puebllos, în general, aceeași noțiune se află la baza tuturor riturilor magice și religioase. Mooney pare să ne desemneze un echivalent la triburile kiowa.

Sub denumirea de *naual*, în Mexic și în America centrală, credem că recunoaștem o noțiune corespunzătoare. Ea este atît de persistentă și de răspîndită, încît s-a urmărit transformarea ei într-o caracteristică a tuturor sistemelor religioase și magice, numită nagualism. *Naual* este un totem, de obicei, individual. Însă mai mult decît atît, este o specie a unui gen mult mai vast. Vrăjitorul este *naual*, adică un *naualli* ; *naual* înseamnă, în mod special, puterea lui de a se metamorfoza, metamorfoza și încarnarea lui. Se dovedește astfel că totemul individual, specie animală asociată individului încă de la naștere pare a nu fi altceva decît una dintre formele de *naual*. După Seler, etimologic, cuvîntul are înțelesul de știință secretă ; toate sensurile lui diferite și derivații se alătură înțelesului original de gîndire și de spirit. În textele nauhatl, cuvîntul înseamnă ceea ce este ascuns, învăluit, mascat. Astfel, noțiunea ne apare ca fiind aceea a unei puteri spirituale, misterioase și separate, adică puterea pe care o implică magia.

În Australia, întîlnim o noțiune de același gen ; numai că ea se limitează la magie și, în special, la maleficii. Tribul din Perth îi dă numele de *boolya*. În Noua-Galie de Sud, negrii desemnează prin cuvîntul

koochie spiritul rău, influența rea, personală sau impersonală, avînd probabil aceeași extensie. Mai există și *arungquiltha* la triburile arunta. Această „putere primejdioasă” emanată de riturile de vrăjire constituie, în același timp, o calitate, o forță și un lucru existînd prin el însuși, descris de mituri și căruia îi atribuie o origine.

Raritatea exemplarelor cunoscute ale acestei noțiuni de forță-mediu magic nu trebuie să ne trezească îndoieli în ceea ce privește caracterul ei universal. Asupra faptelor de acest gen, sîntem mult mai puțin informați; irochezii sînt cunoscuți de acum trei secole, însă numai de un an încoace ne ocupăm de *orenda*. De altfel, se poate ca noțiunea să fi existat, fără a fi fost exprimată: un popor n-are mare nevoie să formuleze o asemenea idee, așa cum n-are nevoie să enunțe regulile gramaticale. În magie, ca în religie și în lingvistică, acționează ideile inconștiente. Ori numeroase popoare nu au conștientizat această idee, ori multe altele au depășit stadiul intelectual la care ea poate funcționa normal. În orice caz, ele n-au ajuns să-i dea o expresie adecvată. Unii au golit noțiunea inițială de putere magică de o parte a conținutului mistic; încît ea a devenit pe jumătate științifică; este cazul Greciei. Alții, după ce au constituit o dogmatică, o mitologie și o demonologie complete, au ajuns să reducă la niște termeni mitici tot ceea ce era nesigur și confuz în reprezentările magice, astfel încît au înlocuit – măcar în aparență – puterea magică prin demon, demoni sau entități metafizice, în loc s-o explice acolo unde era cazul. În această situație se găsește India. Într-un cuvînt, pentru ei aproape că a dispărut puterea magică.

Totuși, îi descoperim încă urmele. În India, ele se mențin fragmentar, sub numele de strălucire, glorie, forță, distrugere, deochi, leac, virtute a plantelor. În sfîrșit, noțiunea fundamentală a panteismului hindus,

cea de *brahman*, i se asociază, după părerea noastră, prin legături profunde și pare chiar s-o perpetueze, dacă admitem, prin ipoteză, că *brahmanul* vedic și cel al Upanișadelor și al filozofiei hinduse sînt identici. Pe scurt, se pare că s-a produs o adevărată metempsihoză a noțiunilor din care observăm începutul și sfîrșitul, fără a sesiza fazele intermediare. În textele vedice, de la cele mai vechi la cele mai recente, cuvîntul *brāhman*, neutru, înseamnă rugăciune, formulă, farmec, rit, putere magică sau religioasă a ritului. În plus, preotul magician poartă numele de *brahmán*, la masculin. Între cele două cuvinte există diferențe, desigur, suficiente pentru a marca o diversitate de funcții, însă insuficiente pentru a marca o opoziție a noțiunilor. Casta brahmanică este cea de *brāhmana*, adică de bărbați avînd *brāhman*. Oamenii și zeii acționează prin *brāhman*, adică, în special, prin voce. În plus, în unele texte se spune că *brāhman* este substanța, miezul lucrurilor (*pratyantam*), ceea ce se află înăuntru : acestea sînt tocmai textele atharvanice, adică Veda magicienilor. Noțiunea se confundă deja cu aceea a zeului Brahmă, nume masculin extras din tema *brāhman*, începînd să apară. Din textele teozofice, *brāhmanul* ritual dispare și nu mai rămîne decît *brāhmanul* metafizic. *Brāhman* devine principiul activ, distinct și immanent al totului din lume. *Brāhman* este realul, iar restul – doar iluzie. Rezultă de aici că oricine se transportă în sînul lui *brahman* prin mistică (*yoga* : unire) devine un *yogin*, un *yogîsvara*, un *siddha*, adică a obținut toate puterile magice și, astfel, devine capabil să creeze lumi. *Brahman* este principiul primordial, total, separat, însuflețit și inert din univers. El este chintesența. El este triplul Veda și cel de-al patrulea, adică religia și magia.

În India, s-a păstrat numai fondul mistic al noțiunii. În Grecia, nu mai subzistă decît osatura științifică. Îl găsim sub formă de φύσις, la care se opresc în ultimă analiză alchimiștii, și de δύναμις, ultim resort al astro-

logiei, fizicii și magiei. δύναμις înseamnă acțiunea lui φύσις, iar aceasta – actul lui δύναμις. Și se poate defini φύσις ca un fel de suflet material, non-individual, transmisibil, un fel de inteligență inconștientă a lucrurilor. Într-un cuvânt, ea se înrudește cu *mana*.

Deci, sîntem îndreptățiți să credem că pretutindeni a existat o noțiune cuprinzînd-o pe aceea de putere magică. Este noțiunea unei eficacități pure, o substanță materială ce poate fi localizată, dar, în același timp, spirituală. Ea acționează de la distanță și, totuși, prin legătură directă, dacă nu prin contact, este mobilă și mișcătoare fără a se mișca, impersonală, însă luînd forme personale, divizibilă și continuă. Ideile noastre vagi de noroc și de chintesență reprezintă niște palide rămășițe ale acestei noțiuni mult mai bogate. După cum am văzut, ea este în același timp o forță, un mediu, o lume separată și, totuși, adăugată celeilalte. Pentru a exprima mai bine felul în care lumea magiei se suprapune celeilalte fără a se desprinde de ea, s-ar putea spune că totul se petrece ca și cum ar fi construită într-o a patra dimensiune a spațiului, a cărei existență ocultă ar explica-o, dacă putem spune așa, o noțiune ca aceea de *mana*. Imaginea se aplică atît de bine magiei încît, de îndată ce s-a descoperit geometria cu mai mult de trei dimensiuni, magicienii moderni au pus stăpînire pe speculațiile ei pentru a-și legitima riturile și ideile.

Noțiunea lămurește bine ceea ce se petrece în magie. Ea întemeiază ideea necesară a unei sfere suprapuse realității, unde există rituri, unde pătrunde magicianul, căreia spiritele îi dau viață, străbătută de efluvii magice. Pe de altă parte, ea legitimează puterea magicianului, justifică necesitatea actelor formale, virtutea creatoare a cuvintelor, conexiunile simpatice, transferurile de calități și de influențe. În sfîrșit, ea explică prezența spiritelor și intervenția lor, de vreme ce, datorită ei, orice forță magică este considerată drept spirituală. Ea motivează credința generală

asociată magiei, deoarece la ea se reduce magia, când îi înlăturăm toate învelișurile, și alimentează aceeași credință, deoarece dă viață tuturor formelor căpătate de magie.

Prin ea, adevărul magiei este pus în afara oricărei discuții și chiar îndoiala se întoarce în favoarea ei. Într-adevăr, noțiunea este însăși condiția experimentării magice și permite să se interpreteze faptele cele mai nefavorabile în sprijinul prejudecății. De fapt, ea însăși scapă oricărei cercetări. Este dată *a priori*, prealabilă oricărei experiențe. La drept vorbind, ea nu este cu adevărat o reprezentare a magiei, cum sînt simpatia, demonii, proprietățile magice. Ea guvernează reprezentările magice, este condiția și forma lor necesară. Funcționează la fel cu o categorie, face posibile ideile magice, așa cum categoriile fac posibile ideile omenești. Rolul ce i-l atribuim – de categorie inconștientă a intelectului – se exprimă tocmai prin fapte. Am văzut cît de rar se întîmplă să ajungă la conștiință și – mai rar încă – să-și găsească expresia. Ea este inerentă magiei, așa cum postulatul lui Euclid este inerent concepției noastre asupra spațiului.

Bineînțeles, această categorie nu este dată intelectului individual, precum categoriile de timp și spațiu ; drept dovadă, ea a fost puternic limitată prin progresele civilizației și variază în conținut, odată cu societățile și cu diversele faze ale vieții unei aceleiași societăți. Ea există în conștiința indivizilor numai în funcție de existența societății, la fel ca ideile de valoare sau de justiție ; am spune cu plăcere că este o categorie a gândirii colective.

Din analiza noastră mai rezultă că noțiunea de *mana* este de același ordin ca noțiunea de sacru. Mai întîi, într-un anumit număr de cazuri, cele două noțiuni se confundă : mai ales la algonquini, ideea de manitu, la irochezi, ideea de *orenda*, în Melanezia, ideea de *mana* sînt la fel de bine magice și

religioase. În plus, după cum am văzut în Melanezia, există relații între noțiunea de *mana* și aceea de tabu ; un anumit număr de lucruri cu *mana* erau tabu, însă nu erau tabu decît lucrurile cu *mana*. Tot așa, la algonquini, toți zeii sînt manitu, însă nu toți manitu sînt zei. Prin urmare, nu numai că noțiunea de *mana* este generală în comparație cu aceea de sacru, dar o și cuprinde, iar aceasta din urmă se detașează clar de prima. Probabil, n-ar fi greșit să spunem că sacrul constituie o specie al cărei gen este *mana*. Astfel, îndărătul riturilor magice, vom fi găsit, mai mult decît noțiunea de sacru pe care o căutam, însăși originea ei.

Să revenim însă la dilema din prefață. Ori magia este un fenomen social, iar noțiunea de sacru este și ea un fenomen social, ori magia nu este un fenomen social și atunci nici noțiunea de sacru nu este astfel. Fără a dori să intrăm aici în considerații asupra noțiunii de sacru luată în sine, putem face o serie de observații tinzînd să demonstreze caracterul social al magiei și, în același timp, al noțiunii de *mana*. Calitatea de *mana* sau de sacru se leagă de lucruri avînd definită o poziție atît de specială în societate, încît sînt deseori situate în afara societății și a uzului comun. Or, aceste lucruri ocupă în magie un loc considerabil ; ele îi sînt forțe vitale.

Ființele și lucrurile magice prin excelență sînt sufletele morților și tot ceea ce este în legătură cu moartea : drept dovadă, caracterul eminent magic al practicii universale de evocare a morților, puterea atribuită mîinii de mort de a face, prin atingere, pe cineva invizibil ca mortul însuși și încă o mie de alte asemenea fapte. Aceiași morți fac obiectul unor rituri funerare, cîteodată a unor culte ancestrale în cadrul cărora se observă cît de diferită este condiția lor față de aceea a ființelor vii. Ni se va spune că, în anumite societăți, magia nu are legătură cu toți morții, ci, mai ales, cu cei morți de moarte violentă și, în special, cu

criminalii? Este un argument în plus în sprijinul a ceea ce dorim să arătăm; aceștia apar, în credințe și rituri, nu numai ca fiind diferiți față de restul muritorilor, ci și față de ceilalți morți. Însă, în general, în raport cu lumea celor vii, toți morții, cadavre și spirite, formează o lume aparte, de unde magicianul împrumută puterile aducătoare de moarte, maleficiile.

Tot astfel, femeile al căror rol în magie este, teoretic, atât de important, nu sînt considerate vrăjitoare, deținătoare de puteri decît în virtutea particularității poziției lor sociale. Din punct de vedere calitativ, ele sînt socotite deosebite de bărbați și înzestrate cu puteri specifice: menstruațiile, acțiunile misterioase ale sexului, gestația reprezintă semnele calităților ce li se atribuie. Societatea bărbaților nutrește, cu privire la femei, puternice sentimente sociale pe care, la rîndul lor, ele le respectă și chiar le împărtășesc. De aici, situația lor juridică și, în special, situarea religioasă diferită sau inferioară față de aceea a bărbaților. Iată de ce ele sînt menite magiei, iar aceasta le conferă o poziție inversă față de aceea ocupată în religie. Femeile emană în mod constant influențe maligne. *Nirrtir hi strî* – „femeia înseamnă moartea”, spun vechile texte brahmanice *Maitrayânî sambhitâ*, 1, 10, 11). Ea implică mizeria și vrăjitoria, deoache. Dacă activitatea femeilor, în magie, este mai redusă decît a bărbaților, rămîne totuși mai importantă decît aceea pe care au avut-o ele în religie.

Așa cum arată cele două exemple, valoarea magică a lucrurilor rezultă din poziția relativă ocupată de ele în societate sau în raport cu aceasta. Cele două noțiuni, de virtute magică și de poziție socială, coincid în măsura în care una o face pe cealaltă. În fond, în magie, întotdeauna este vorba de valorile respective recunoscute de către societate. În realitate, aceste valori nu depind de calitățile intrinseci ale lucrurilor și ale persoanelor, ci de locul și rangul ce li se atribuie de către opinia publică suverană, prin

prejudecăți. Ele sînt sociale și nu experimentale, ceea ce dovedește cu prisosință puterea magică a cuvintelor și faptul că, deseori, virtutea magică a lucrurilor ține de numele lor ; de unde rezultă că, depinzînd de dialecte și de limbi, valorile în chestiune sînt tribale și naționale. Astfel, lucrurile, ființele și actele sînt ordonate ierarhic, se comandă unele pe altele și, urmînd această ordine, se produc acțiunile magice, cînd ele merg de la magician la o clasă de spirite, de la aceasta la o altă clasă și așa mai departe, pînă la efect. În cuvîntul de „potențialitate magică” aplicat de Hewitt noțiunilor de *mana* și *orenda*, ne-a sedus faptul că el implică existența unui fel de potențial magic și, într-adevăr, noi tocmai așa ceva am descris. Ceea ce numeam poziție relativă sau valoare respectivă a lucrurilor, am putea numi la fel de bine diferență de potențial. Ele acționează unele asupra altora în virtutea acestor diferențe. Nu mai este suficient să spunem că această calitate de *mana* se leagă de unele lucruri în funcție de poziția lor relativă în societate, ci trebuie să spunem că ideea de *mana* nu este nimic altceva decît ideea acestor valori, a diferențelor de potențial. Iată esențialul în ceea ce privește noțiunea care instituie magia și, în consecință, în ceea ce privește magia. Se înțelege de la sine că o asemenea noțiune nu are o rațiune de a fi în afara societății, că este absurdă din punctul de vedere al rațiunii pure și că nu rezultă decît din funcționarea vieții colective.

În ierarhia sistemelor de noțiuni dominate de *mana*, nu vedem produsul multiplelor convenții artificiale încheiate între indivizi, magicieni și profani, apoi acceptate de tradiție în numele rațiunii, deși fuseseră calificate drept greșeli originare. Dimpotrivă, la fel ca religia, credem că magia ține de sentimente. Mai exact, pentru a folosi limbajul abscons al teologiei moderne, vom spune că magia, ca și religia, este un joc al „judecăților de valoare”, adică al aforis-

melor sentimentale, atribuind calități diverse diferitelor obiecte care intră în sistem. Însă judecățile de valoare nu sînt opera spiritelor individuale ; ele exprimă sentimentele sociale formate cînd în mod fatal și universal, cînd întîmplător, cu privire la anumite lucruri, alese, în majoritatea lor, în chip arbitrar : plante și animale, profesii și sexe, astre, meteori, elemente, fenomene fizice, accidente ale solului, materii etc. În ultimă analiză, noțiunea de *mana*, ca și noțiunea de sacru, nu este decît specia de categorie a gîndirii colective care fondează aceste judecăți, impune o clasificare a lucrurilor, separă pe unele, unește pe altele, stabilește liniile de influență sau limitele izolării.

IV. STĂRILE COLECTIVE ȘI FORȚELE COLECTIVE

Ne-am putea opri aici și să spunem că magia este un fenomen social, de vreme ce, îndărătul tuturor manifestărilor sale, am regăsit o noțiune colectivă. Însă, așa cum se prezintă acum, noțiunea de *mana* ni se pare încă prea izolată de mecanismul vieții sociale ; ea ține prea mult de intelect ; nu vedem dincotro vine, pe ce fond s-a format. Deci vom încerca să urcăm mai sus, pînă la forțe, forțe colective al căror produs este magia și a căror expresie este *mana*.

În acest scop, preț de o clipă, să luăm reprezentările și operațiile magice drept niște judecăți. Și avem dreptul să procedăm astfel, căci orice specie de reprezentare magică poate căpăta forma unei judecăți, iar orice specie de operație magică rezultă dintr-o judecată, dacă nu dintr-un raționament. Să considerăm de exemplu, propozițiile următoare : magicianul își aduce corpul astral în stare de levitație ; norul se formează din fumul unei anumite plante ; spiritul este mișcat de către rit. Utilizînd limbajul cam confuz, însă comod al lui Kant, vom vedea, în mod dialectic,

critic, că asemenea judecăți nu se explică decît în societate și prin intermediul ei.

Sînt acestea niște judecăți analitice? Într-adevăr, ne putem pune întrebarea, fiindcă magicienii care au făcut teoria magiei și, pe urmele lor, antropologii au încercat să le reducă la niște termeni ai analizei. Ei spun că magicianul judecă de la asemănător la asemănător cînd aplică legea simpatiei, meditează asupra puterilor sale sau ale spiritelor lui auxiliare. Prin definiție, ritual mișcă spiritul; magicianul își aduce în stare de levitație corpul astral pentru că acest corp este chiar corpul lui; fumul plantei acvatice face să vină norul, deoarece ea este chiar norul. Însă am stabilit de la bun început că această reducere la judecăți analitice este pur teoretică și că în spiritul magicianului lucrurile se petrec altfel. Întotdeauna, el introduce, în judecățile sale, un termen eterogen, ireductibil la o analiză logică – forță, putere, *φύσις* sau *mana*. Noțiunea de eficacitate magică este prezentă întotdeauna și, departe de a fi accesorie, ea joacă întrucîtva rolul deținut de conjuncție în cadrul propoziției. Stabilește ideea magică, îi dă viață, realitate, adevăr și se știe cît de importantă este.

Să continuăm a-i imita, pe filozofi. Judecățile magice sînt ele, oare, judecăți sintetice *a posteriori*? Sintezele pe care se bazează sînt alcătuite ele anterior de către experiența individuală? Însă, după cum am văzut, niciodată experiența sensibilă nu a oferit dovada vreunei judecăți magice; realitatea obiectivă nu a impus niciodată spiritului o propoziție de genul celor formulate mai sus. Evident că n-am văzut niciodată cu ochii noștri un corp astral, fum provocînd ploaia și, cu atît mai puțin, un spirit invizibil supunîndu-se unui rit.

Vom spune că aceste propoziții fac obiectul experiențelor subiective, fie ale celor interesați, fie ale magicienilor? Vom spune că primii văd cum se realizează lucrurile fiindcă le doresc, iar ceilalți au stări

extatice, halucinații, vise, unde sintezele imposibile devin firești? Desigur, n-avem câtuși de puțin intenția să negăm importanța dorinței și a visului în magie; amînăm doar ocazia să discutăm despre ea. Însă dacă recunoaștem, pentru moment, că avem aici două surse de experiențe din a căror alăturare ar rezulta magia, vom vedea foarte repede că, de fapt, dacă ne referim doar la indivizi, ele nu se armonizează în spiritele lor. Să ne imaginăm, pe cît posibil, starea de spirit a australianului bolnav, atunci cînd recurge la vrăjitor. Evident, în el se petrec o serie de fenomene de sugestie: el se va vindeca datorită speranței ori nu se va împotrivi morții, dacă se crede condamnat. Alături de el, șamanul dansează, cade în catalepsie și visează. Visul îl poartă în lumea de dincolo; se întoarce de acolo pătruns de emoția unei lungi călătorii în lumea sufletelor, a animalelor, a spiritelor și, printr-un truc îndemînatic, sfîrșește prin a extrage din corpul pacientului o pietricică, despre care spune că este farmecul, cauza bolii. În acest fapt, există două experiențe subiective. Însă între visul unuia și dorința celuilalt apare o discrepanță. Cu excepția scamatoriei de la sfîrșit, magicianul nu face nimic pe măsura nevoilor clientului său. Prin urmare, cele două stări foarte intense ale celor doi indivizi nu coincid, decît în momentul de prestidigitație. Deci, în acest moment unic, nu se mai produce o experiență psihologică adevărată, nici de partea magicianului – căci el nu-și face iluzii în această privință – nici de partea clientului – fiindcă pretinsa experiență a acestuia nu mai reprezintă decît o eroare de percepție, aflată în imposibilitatea de a rezista unei critici și, în consecință, de a fi repetată, dacă n-ar fi întreținută prin tradiție sau printr-un act de credință constant. Stările subiective individuale, la fel de neadaptate ca acelea menționate mai sus, nu pot explica ele singure obiectivitatea, generalitatea, caracterul apodictic al aforismelor magice.

Acestea se sustrag criticii, pentru că nu dorim să le examinăm. Pretutindeni unde vedem magia acționînd, judecățile magice sînt anterioare experiențelor magice ; sînt canoane ale riturilor sau lanțuri de reprezentări ; experiențele sînt făcute numai pentru a le confirma și nu reușesc aproape niciodată să le infirme. Ni se va obiecta, poate, că faptul ține de istorie și de tradiție și că, la originea fiecărui mit sau a fiecărui rit, s-au aflat adevărate experiențe individuale. Nu avem nevoie să ne urmăm adversarii pe terenul cauzelor primare, deoarece, după cum am spus, credințele magice particulare sînt dominate de o credință generală în magie, iar aceasta din urmă scapă abordărilor psihologiei individuale. Or, tocmai credința respectivă permite obiectivarea ideilor subiective și generalizarea iluziilor individuale. Ea conferă judecății magice caracterul său afirmativ, necesar și absolut. Pe scurt, avînd în vedere că se prezintă în spiritele individuale chiar de la început, judecățile magice sînt, după cum se spune, judecăți sintetice *a priori* aproape perfecte. Termenii se unesc înaintea oricărui fel de experiențe. Să fim bine înțeleși, nu spunem că magia nu recurge niciodată la analiză sau la experiență, ci atîta doar : ea este foarte puțin analitică, vag experimentală și aproape în totalitate *a priori*.

Însă cine operează această sinteză ? O poate face individul ? În realitate, nu credem ca a fost vreodată cazul să o facă. Căci judecățile magice ni se dau numai sub formă de prejudecăți, prescripții și sub o anumită formă le și întîlnim în spiritul indivizilor. Pentru moment, să lăsăm însă deoparte acest argument. Nu putem concepe o judecată magică fără ca ea să constituie obiectul unei afirmații colective. Întotdeauna o formulează cel puțin doi indivizi : magicianul, cel ce execută ritul, și individul interesat, care crede în el, sau, în cazurile magiei populare, practicate de către indivizi, cel ce prescrie rețeta și cel ce o pune în practică. Acest cuplu teoretic ire-

ductibil, furnizează într-adevăr o societate. În mod normal, judecata magică primește adeziunea unor grupuri vaste de societăți și a unor civilizații întregi. La un moment dat, într-o societate, când există judecată magică, există sinteză colectivă, credință unanimă în adevărul anumitor idei, în eficacitatea anumitor gesturi. Firește, nu credem că ideile asociate în aceste sinteze nu se pot asocia și nu se asociază de fapt în mintea individului; normal că ideea de hidropizie sugera magicienilor hinduși ideea de apă. Ar fi absurd să presupunem că, în magie, gândirea se îndepărtează de legile asociației de idei; ideile formează niște cercuri, se cheamă unele pe altele și, mai ales, nu sînt contradictorii. Însă asociațiile naturale de idei fac pur și simplu posibile judecățile magice. Acestea înseamnă cu totul altceva decît o suită de imagini; ele sînt adevărate precepte imperative, implicînd o credință pozitivă în obiectivitatea înlănțuirilor de idei pe care le constituie. În spiritul unui individ luat izolat, nu există nimic ce ar putea să-l oblige să asocieze, la fel de categoric cum o face magia, cuvintele, gesturile sau instrumentele cu efectele dorite, în afară de experiență, a cărei neputință am constatat-o. Ceea ce impune o judecată magică, este o cvasi-convenție stabilind, înaintea judecării, că semnul creează lucrul, partea, întregul, cuvîntul, evenimentul și așa mai departe. Într-adevăr, esențial este faptul că aceleași asociații se reproduc în mod necesar în mintea mai multor indivizi sau a unei mase de indivizi. Generalitatea și apriorismul judecăților magice ni se par a fi marca originii lor colective.

Or, numai nevoile colective resimțite de un întreg grup îi pot forța pe toți indivizii grupului să opereze aceeași sinteză, în același timp. Credința comună, cultul, reprezintă efectul necesității tuturor, al dorințelor lor unanime. Judecata magică constituie obiectul unui consimțămînt social, traducerea unei nevoi a societății, sub presiunea căreia se declanșează o serie

întreagă de fenomene de psihologie colectivă : nevoia resimțită de toți sugerează tuturor scopul ; între cei doi termeni este posibilă o infinitate de termeni mediani (de aici, varietatea extremă a riturilor folosite pentru același țel) ; între ei se impune să alegem ; alegerea este determinată fie de tradiții, fie de autoritatea unui magician cu renume, fie de avîntul unanim și brusc al întregului grup. Mijlocul este recunoscut drept apt să producă efectul deoarece acesta din urmă este dorit și constatat de toată lumea ; fiindcă doreau vindecarea celor bolnavi de friguri, pentru hinduși, cei ce recurgeau la brahmanii din Atharva Veda, stropirea cu apă rece și contactul simpatic cu o broască păreau să reprezinte niște adversari suficient de puternici ai frigurilor repetate. În definitiv, societatea se mulțumește întotdeauna cu moneda falsă a visului ei. Sinteza cauzei și a efectului se produce numai în opinia publică. În afara acestei modalități de a concepe magia, nu ne-o putem imagina decît ca pe un lanț de absurdități și de erori propagate : cu greu le-am înțelege apariția și niciodată nu ne-am explica propagarea lor.

Trebuie să considerăm magia drept un sistem de inducții *a priori*, operate sub presiunea nevoii de către grupuri de indivizi. De altfel, ne-am putea întreba dacă nu cumva un mare număr de generalizări timpurii ale umanității n-au fost operate în asemenea condiții și dacă nu cumva magia este responsabilă pentru asta. Mai mult decît atît, nu prin magie au învățat oamenii să inducă ? Căci, pentru a lansa o ipoteză cam radicală în domeniul psihologiei individuale, ni se pare că individul izolat sau chiar specia umană nu sînt cu adevărat capabili să inducă ; ei nu pot decît să deprindă obiceiuri sau instincte, ceea ce înseamnă că exclud orice reflecții asupra actului.

Debarasată de orice ipoteză simplistă, demonstrația noastră va deveni și mai convingătoare dacă

vom aminti că toate manifestările magice, chiar și cele particulare, se bazează pe o manifestare perfect generală, aceea de putere magică, ea însăși conținută în ideea de *mana*. Am văzut că în această idee totul era colectiv : și materia, și forma ; ea nu conținea nimic intelectual, nici experimental, în afară de însăși senzația existenței societății înseși și a prejudecăților ei. Or, tocmai această idee sau, mai degrabă, această categorie explică posibilitatea logică a judecății magice și face să-i înceteze absurditatea. Este remarcabil faptul că o asemenea noțiune obscură, neconturată bine din vagul stărilor afective, aproape intraductibilă în termeni abstracți și, pentru noi, imposibil de conceput, este cea care face din magie ceva clar, rațional și, uneori, științific pentru adepții săi. Oricât de puțin am subînțelege ideea de *mana* în orice fel de propoziție magică, aceasta devine, prin faptul însuși, analitică. În propoziția : fumul ierburilor acvatice produce norul, să introducem după subiect cuvântul *mana* și vom obține imediat identitatea Fumul cu *mana*=nor. Nu numai că ideea transformă judecățile magice în judecăți analitice, ci le schimbă din *a priori* în *a posteriori*, pentru că ea domină experiența însăși și o condiționează. Nu numai că, datorită ei, visul magic a devenit rațional, ci el se confundă chiar cu realitatea. Credința bolnavului în puterea magicianului face ca el să simtă efectiv cum boala îi părăsește corpul.

Se vede acum cât de departe sîntem de substituirea unui misticism psihologic printr-un misticism sociologic. Mai întîi, nevoile colective nu conduc la formarea unor instincte, din care, în sociologie, nu cunoaștem alt exemplu decît instinctul de sociabilitate, condiție fundamentală a tot ceea ce urmează. Apoi, nu cunoaștem un sentiment colectiv pur, forțele colective, aflate în centrul atenției noastre, producînd manifestări care sînt întotdeauna raționale sau intelectuale, măcar în parte. Grație noțiunii de *mana*, magia, domeniu al dorinței, este plină de raționalism.

Pentru ca magia să existe, trebuie deci ca societatea să fie prezentă. Acum vom încerca să stabilim dacă ea este cu adevărat prezentă și în ce fel.

Se consideră că, în general, constrîngerile și interdicțiile reprezintă marca semnificativă a acțiunii directe a societății. Or, dacă magia nu constă în noțiuni și în rituri obligatorii, ci în idei comune și rituri facultative, dacă, prin urmare, nu putem găsi nici o constrîngere precisă, asta nu înseamnă că n-am constatat existența interdicțiilor sau măcar a unor rețineri observate la grupuri întregi cu privire la anumite lucruri sau anumite acte. Într-adevăr, unele sînt specifice magiei și probabil că în cadrul ei s-au produs. Sînt, în special, faptele numite de noi tabuuri de simpatie și cele pe care le putem numi tabuuri de amestec. Iată cîteva exemple : o femeie însărcinată nu are voie să privească un asasin sau casa unui mort ; la cerokee, în mod regulat tabuurile apasă nu numai asupra pacientului, ci și asupra magicianului, asupra întregii familii și a vecinilor. Am văzut că aceste prescripții constituiau adevărate mituri negative : deși nu erau absolut obligatorii, ele se impuneau în practicile tuturor. La drept vorbind, nu societatea le sancționează prin acte speciale ; tabuurile magice în chestiune nu au decît sancțiuni mecanice ; ele se protejează singure prin efectele necesare produse de încălcarea lor. Totuși, societatea este cea care impune ideea acestor efecte necesare și o întreține.

Riturile negative izolate, precauțiile populare nu sînt singurele interdicții impuse de magie. După cum am văzut, deseori, ritul pozitiv este însoțit de un întreg cortegiu de rituri negative. Este vorba, în special, de cele descrise ca preparatorii pentru ceremonia rituală. Magicianul (sau cuplul magic) postește, rămîne cast, se purifică înainte de a acționa. Astfel, dovedește că simte un fel de incompatibilitate între lucrurile ce urmează a fi atinse sau făcute și condiția în care se găsește în viața de zi cu zi. Întîlnește o

rezistență, magia neconstituind pentru el o poartă deschisă. Alte interdicții, alte temeri marcînd riturile de ieșire se opun ca el să părăsească, fără alte proceduri, lumea anormală în care a intrat. De altfel, n-a ieșit neatins de acolo ; la fel ca și sacrificiul, magia impune și produce o alterare, o modificare a spiritului, traducîndu-se prin solemnitatea gesturilor, schimbarea vocii și chiar prin adoptarea unui nou limbaj, cel al spiritelor și al zeilor. Deci, riturile negative ale magiei formează un fel de prag în fața căruia individul renunță la sine pentru a nu mai fi decît un personaj.

În magie, ca și în religie, există de altfel o corelație strînsă între riturile negative și cele pozitive. Deși, la ora actuală, n-o putem demonstra cît de cît satisfăcător, presupunem că orice rit pozitiv și orice calitate pozitivă corespund în mod necesar unui rit negativ sau unei calități negative ; de exemplu, tabuul fierului corespunde calități magice ale fierului. Chiar dacă un rit pozitiv este facultativ, el se leagă mai mult sau mai puțin direct de un rit negativ. Acesta din urmă este ori obligatoriu, ori măcar conceput ca fiind confirmat prin efectele mecanice, ineluctabile. Ca în religie, și în magie, ființe și acte, agenți și mituri sînt îngrădite, aproape interzise. Lucrurile magice cele mai vulgare, ființele magice cele mai familiare, tămăduitorul satului, potcoava inspiră întotdeauna respect. Ritul magic cel mai simplu, cea mai nevinovată dintre ședințele de spiritism nu se desfășoară fără teamă ; de fiecare dată, există ezitări, inhibiții trecătoare produse deseori de aversiunea impusă de către religie. Magia atrage și respinge în același timp. Revenim la misterul ce o învâluie ; aceasta ni se păruse a fi marca ei distinctivă atunci cînd o defineam. Acum vedem în el semnul forțelor colective care o creează. Deci, magia are un sistem de interdicții rituale numai al ei și atît de puțin întîmplător, încît reușește să o caracterizeze. În plus,

magia se unește strîns cu întregul sistem de interdicții colective, inclusiv al interdicțiilor religioase ; această îmbinare se realizează într-o asemenea măsură, încît nu se mai știe dacă interdicția rezultă din caracterul magic sau caracterul magic din interdicție. Astfel, resturile de mîncare sînt magice, pentru că reprezintă niște tabuuri, și sînt tabuuri pentru că oamenii se tem de magia care le poate folosi. Magia are o adevărată predilecție pentru lucrurile interzise. Înlăturarea efectelor încălcării tabuurilor, surse de boli și de ghinioane, este una dintre specialitățile ei, prin intermediul căreia face concurență funcției expiatorii a religiei. Magia exploatează în egală măsură încălcările tabuurilor și folosește toate deșeurile a căror utilizare este prescrisă de religie : resturi sacrificiale ce ar trebui să fie consumate ori arse, sîngele, menstruațiile etc. Tocmai prin latura sa negativă, ale cărei fațete multiple le-am văzut acum, magia se dovedește a fi ea însăși opera colectivității. Numai colectivitatea este capabilă să legifereze astfel, să stabilească interdicții și să întrețină aversiuni îndărătul cărora se adăpostește magia.

În afara faptului că acestea din urmă sînt observate pe plan social, ne întrebăm ce anume ar putea crea și alimenta asemenea temeri la individul izolat, adică într-o ființă teoretică. Experiența repetată a ceea ce este, în general, dăunător speciei, n-ar reuși decît să-i formeze instincte ce l-ar feri de pericolele reale. Dar nu despre asta este vorba ; spiritul este populat cu temeri himerice, provenind numai din exaltarea reciprocă a indivizilor asociați. Într-adevăr, himera magică este universală, iar obiectul aprehensiunilor variază în funcție de grupurile sociale. Acestea sînt produse de agitația colectivă, printr-un fel de convenție involuntară și se transmit prin tradiții. Ele sînt întotdeauna specifice societăților date. O superstiție despre care s-ar putea crede că este cea mai răspîndită dintre toate, cea a deochiului, nu se regăsește în mod lămurit nici în Australia, nici în Malaezia, nici în

America de Nord, nici chiar în India veche și modernă neislamizată.

Am ajuns să credem că există, chiar la baza magiei, unele stări afective, generatoare de iluzii și că aceste stări nu sînt individuale, ci rezultă din amestecul sentimentelor proprii individului cu sentimentele întregii societăți. Se vede în ce măsură ne apropiem de teoria propusă de Lehmann. După cum se știe, plasîndu-se în perspectiva psihologiei individuale, el explică magia prin erori de percepție, iluzii, halucinații pe de o parte și, pe de altă parte, prin stări emotive, intense sau subconștiente, stări de așteptare, de anteposedare, de excitabilitate ; și unele, și celelalte merg de la simplul automatism psihologic la hipnoză.

Ca și el, vedem în așteptările și iluziile produse fenomenele capitale ale magiei. Chiar riturile cele mai vulgare, săvîrșite mașinal, sînt întotdeauna însoțite de un minimum de emoții, temeri și, mai ales, speranțe. Forța magică a dorinței este atît de conștientă, încît o bună parte a magiei nu constă decît în dorințe : magia deochiului sau cea a eulogiilor, a eufemismelor, a urărilor și, prin urmare, cea a incantațiilor, aproape în întregime. Pe de altă parte, am văzut că direcția intenției și alegerea arbitrară, jucînd un rol preponderent în determinarea ritualului și a credințelor magice particulare, provin din concentrările exclusive și stările de monoideism. Asta se vede atunci cînd un același obiect este folosit în două rituri contrare, cum ar fi lemnul de *arka*, din care se îngroapă cărbuni încinși pentru a face să înceteze furtuna (fulger, *arka*) sau se execută un rug pentru a face să vină soarele (*arka*). Aceeași idee poate fi îndreptată, după voie, în două sensuri diferite, fără nici o contradicție. În general, la agenții riturilor și la asistenții lor, atenția este atît de intensă și o simt, pe de altă parte, atît de prețioasă, încît nu acceptă, nici pentru o clipă, s-o deturneze fără să se

producă pagube. Orice întrerupere a ritului îl distruge și îi strică efectul : ședințele de spiritism nu permit nici o distragere a atenției. Una dintre temele frecvente în poveștile cu magie populară atestă valoarea atribuită continuității atenției în rituri : cererea de împrumut făcută în timpul unui rit și, în special în mijlocul unui rit de contra-magie îndreptat împotriva unui vrăjitor : apare o femeie bătrână, adică, vrăjitoarea ; ea cere să i se împrumute un obiect obișnuit și, dacă i se dă ascultare, farmecul este rupt.

Ca și Lehmann, recunoaștem că magia implică excitabilitatea mentală a individului și că, la căutătorul de apă, de pildă, se dezvoltă un fel de hiperestezie. Însă respingem ideea că magicianul ar putea să ajungă singur în această stare și că el însuși se simte izolat. În spatele lui Moise care atinge piatra, se află întreg poporul lui Israel și, dacă Moise se îndoiește, poporul lui Israel n-o face ; în spatele descoperitorului de izvoare din sat ce își urmează bățul se află nerăbdarea întregului sat în căutare de apă. Pentru noi, starea individuală este întotdeauna condiționată de starea societății. Teoria unui psiholog ca Lehmann ne explică faptul că, în magia modernă, partea societății este aproape în întregime subconștientă. Este posibil să nu o fi observat și, prin urmare, s-o neglijeze. De asemenea, recunoaștem că, în civilizațiile noastre, ceea ce a mai rămas din magia tradițională rareori se înfăptuiește în grup. Însă nu trebuie să considerăm fundamentale niște forme necrozate și sărace. Faptele colective, explicându-i originea, trebuie căutate în societățile primitive, unde fenomenele sînt mai complexe și mai bogate. Mai mult decît atît, experiența psihologilor este departe de a ne contrazice ; căci, ori de cîte ori au observat niște fapte magice nou apărute, ei ar fi putut constata că ele se produc întotdeauna în reuniuni de tip simpatic, în sînul unor mici grupuri de spiriști sau ocultiști.

Însă cunoaștem societăți unde colaborarea magică este normală. Pe toată aria de extindere a limbilor și civilizațiilor malaezo-polineziene, unele serii de rituri magice foarte importante, cum ar fi cele de vânătoare, de pescuit, de război, se săvârșesc în grup. În mod normal, aceste rituri sînt însoțite de rituri negative respectate de către întreaga societate. Printre practicile respective, cele mai remarcabile și mai dezvoltate sînt tabuurile de puritate. În timpul absenței soțului plecat la război, la vânătoare sau la pescuit, femeii îi este impusă castitatea cea mai strictă. Tot ceea ce ar tulbura ordinea casnică, liniștea satului, ar compromite viața ori succesul celor absenți. Există o strînsă solidaritate între ei și cei rămași acasă. Conștiința acestei solidarități se manifestă prin dispoziții legale ; în Madagascar mai ales, ele formează o legislație specială a adulterului ; pe timp de pace, o asemenea culpă domestică atrage numai sancțiuni civile ; pe timp de război, ea se pedepsește cu moartea. De altfel, asemenea practici colective nu sînt proprii lumii malaezo-polineziene. Acolo s-au păstrat cel mai bine. În plus, absența lor din alte magii nu trebuie să ne mire, căci ele sînt definite necorespunzător și instabile. Probabil că transformarea lor s-a produs foarte repede ; de altfel, ele au fost sancționate de religie, absorbite de ea ori s-au descompus, cam la voia întîmplării, în practici populare, a căror origine nu mai este evidentă. O mulțime de rituri simpatice negative din viața agricolă sau pastorală, al căror caracter arbitrar ne intrigă, trebuie să fi fost rămășițele unor asemenea sisteme de rituri colective.

Practicile negative menționate dovedesc că riturile pe care le însoțesc nu-i afectează numai pe cei ce le execută, ci și pe asociații lor naturali. Îndărătul unor acte publice se află stări ale mentalității publice. Întregul mediu social este mișcat prin simplul fapt că într-una din părțile sale se petrece un act magic. În jur se formează un cerc de spectatori pasionați, imo-

bilizați, absorbiți și hipnotizați de spectacol. Se simt în egală măsură actori și spectatori ai comediei magice, asemenea unui cor dintr-o dramă antică. Întreaga societate se află în starea de așteptare și de anteposedere în care îi mai vedem și astăzi pe vânătorii, pescarii și jucătorii noștri, ale căror superstiții sînt legendare. Reunirea unui grup astfel afectat formează un teren mental propice falselor percepții, iluziilor propagate imediat, constatărilor de miracole ce decurg de aici. Membrii acestor grupuri sînt niște experimentatori acumulînd toate probabilitățile de eroare. Ei se află într-o permanentă stare de aberație în care, pentru toți în același timp, orice raport accidental poate deveni o lege, orice coincidență, o regulă.

De altfel, colaborarea în magie nu se limitează la imobilitate sau abstenență. Se întîmplă ca întreg grupul să se pună în mișcare. Corul spectatorilor nu se mai mulțumește să fie un actor mut. Chiar în societățile malaezo-polineziene, ritului negativ de magie publică i se adaugă unele rituri publice de magie pozitivă. Printr-o mișcare unanimă, grupul își urmărește țelul unic și preconceput. Pentru Madagascar, vechile texte ne spun că, în timp ce bărbații plecau în expediții, femeile trebuiau să vegheze fără întrerupere, să întrețină focul în permanență și să danseze fără încetare. La triburile hova, riturile pozitive, mai instabile chiar decît cele negative, au dispărut. Însă ele s-au menținut în alte părți : la triburile dayak, de pildă, cînd bărbații sînt la vînătoare de căpățîni femeile poartă săbii pe care nu au voie să le scape din mîna ; tot satul, inclusiv bătrînii și copiii, trebuie să se trezească devreme, căci undeva departe, războinicul se trezește în zori. În triburile maritime din Noua Guinee, cînd bărbații pleacă la vînătoare, la pescuit sau la război, dansul femeilor durează toată noaptea. În aceste practici, există fenomene de *savage telepathy*, după cum spune Frazer, însă de telepatie activă. Întregul corp social este influențat de

aceeași mișcare. Nu mai există indivizi. Ei sînt, ca să spunem așa, piesele unei mașini sau, mai bine, spițele unei roți a căror rotație magică, cu dans și cîntec, ar reprezenta imaginea ideală, primitivă probabil, cu siguranță reprodusă și în cazurile citate și chiar în alte părți. Mișcarea ritmică, uniformă și continuă, constituie expresia imediată a unei stări mentale în care conștiința fiecăruia este acaparată de un singur sentiment, o singură idee halucinantă, cea a țelului comun. Toate corpurile execută aceeași mișcare, toate chipurile poartă aceeași mască, toate vocile scot același strigăt ; fără a mai pune la socoteală profunzimea impresiei produse de cadență, muzică și cînt. Văzînd pe toate chipurile imaginea propriei dorințe, auzînd din toate gurile dovada propriei certitudini, fiecare se simte dominat, fără a putea opune rezistență, de convingerea tuturor. Cuprinși de exaltarea dansului, în febra agitației, ei formează un singur corp și un singur suflet. Numai atunci corpul social s-a înfăptuit cu adevărat. Căci, în acel moment, celulele lui – indivizii – sînt la fel de puțin izolate, probabil, ca și acelea din organismul individual. În asemenea condiții (irealizabile în societățile noastre, chiar în cazul celor mai agitate mulțimi constatate încă în alte părți), consimțămîntul universal poate crea realități. De fapt, femeile dayak, dansînd și purtînd săbii, sînt la război ; ele iau parte astfel la război și de aceea cred în reușita ritului lor. Aici legile psihologiei colective încalcă legile psihologiei individuale. Toate fenomenele, de obicei, succesive – voliție, idee, mișcare musculară, satisfacere a dorinței – devin, în acest caz, absolut simultane. Credința magică se impune pentru că societatea gesticulează, iar societatea gesticulează din cauza credinței magice. Nu mai avem de-a face cu indivizi izolați crezînd în magia lor, fiecare pentru sine, ci sîntem în prezența unui grup întreg care crede într-a sa.

În viața societăților, însă, asemenea fenomene – prin care, dacă putem spune astfel, se fabrică socialul

– sînt, în mod necesar, rare. Stări mentale analoge se pot produce fără ca societatea să aibă nevoie de toate aceste mișcări. Descrierile cunoscute ale riturilor menite să aducă ploaia o demonstrează. La populațiile pitta-pitta din Queenslandul central, cînd dorește ploaia, societatea nu se limitează doar la a asista de la distanță la operațiile șefului și ale grupului de vrăjitori. Printre alte rituri, aceștia stropesc cu noroi toiagele de apă ; după ceremonie, cîntă împreună, la marginea mlaștinii și, după întoarcerea în tabără, se scarpină care mai de care pe toată durata zilei, în timp ce cîntul continuă, monoton. În asemenea rituri, societatea acționează numai în parte. Dacă putem spune așa, există o diviziune a activității mentale și a celei manuale între grupul celor ce exercită influență și grupul celor influențați. Însă cele două grupuri sînt în mod firesc și perfect solidare. Dacă ele s-au separat, dacă a încetat contactul, unirea simpatcă se menține pentru a se produce la distanță, acțiunile și reacțiunile mentale nefiind mai puțin puternice. La actori, și, deopotrivă, la spectatorii-actori descoperim aceleași idei, aceleași iluzii și aceleași voințe formînd magia lor comună.

Este cazul să generalizăm această observație. Prezența societății în jurul magicianului, deși pare să înceteze cînd el se retrage într-un loc împrumuit, este, dimpotrivă, tocmai în acel moment, mai reală ca niciodată, căci ea îl împinge acolo pentru a se reculege și nu-i permite să iasă decît ca să acționeze. Nerăbdarea grupului, de care se simte el însuși cuprins, îi dă grupul în stăpînire ; acesta este gata să se lase fascinat de toate simulările a căror primă victimă devine, cîteodată, chiar magicianul. Așteptarea febrilă și anticipările produse se justifică, dacă ne gîndim că este vorba de nevoile economice comune, extrem de urgente, pentru toate triburile agricole sau păstorești, sau chiar de vînători, în orice caz, pentru orice populație din zonele continentale.

O poveste culeasă de d-na Langloah Parker în Australia centrală ne descrie foarte bine starea sufletească a unui trib ce avea nevoie de ploaie, felul în care acesta își obliga vrăjitorul să opereze, influența recunoscută a vrăjitorului mergînd pînă la a dezlănțui un potop, evitat în ultimul moment.

La fel ca magia celor ce aduc ploaia, practicăată parțial în public, magia medicală, făcută în familie, ne permite să constatăm unele stări sociale foarte bine caracterizate. Observăm un grup social minim, e drept, însă un grup organizat, cu un șef investit cu autoritate și putere, magicianul, și un reprezentant al mulțimii cuprinse de febra așteptării, de teamă, de speranță, de încredere și iluzii. Acțiunea sugestivă a unei părți din acest mediu asupra celeilalte este inevitabilă. Și în zilele noastre se mai produc încă asemenea stări ale unor grupuri elementare în magia medicală a malaezilor, fie ei hinduși ori islamizați. Pe insula Borneo, în apropierea Strîmtorilor, la chamii din Indochina, familia, vrăjitoarea sau vrăjitorul, pacientul alcătuiesc, în momentul consultării, un fel de întîlnire de spiritism, unde administrarea medicamentelor nu este decît un moment secundar al operațiilor. În general, se poate admite că riturile medicale sînt sugestive în cel mai înalt grad, nu numai pentru bolnav, despre a cărui stare sîntem bine informați, ci și pentru asistența încordată, fascinată și profund răscolită de gesturile magicianului și, cîteodată, de transele lui.

Printre faptele citate, riturile medicale au probabil un caracter magic indiscutabil și corespund definiției date riturilor magice ; însă celelalte rituri și, în special, cele în cadrul cărora se dezvoltă stările sociale perfecte, au un caracter public, obligatoriu și, prin urmare, nu se potrivesc cu această definiție. Am ajuns să dăm o explicație a magiei ? De fapt, n-ar mai fi doar o singură magie, de vreme ce fenomenele sociale (unde credem că îi găsim explicația) se produc

tocmai în cursul riturilor publice, nu pentru că sînt magice, ci pentru că răspund unor nevoi publice și, prin urmare, par să poarte mai degrabă marca religiozității și a cultului. Deci, vom fi explicat caracterul colectiv nu al magiei, ci al religiei și vom fi făcut greșeala logică de a pretinde că cel din urmă dă socoteală de cel dintîi. După ce am făcut cu grijă distincția între magie și religie, după ce am rămas în permanență în domeniul magiei, ne vom fi strecurat pe nesimțite în domeniul religiei? Răspunzînd însă acestei obiecții, susținem că faptele în chestiune nu sînt exclusiv religioase. Nici măcar nu au fost considerate astfel de către majoritatea istoricilor și teoreticienilor de dinaintea noastră, de vreme ce ei le-au inclus printre faptele magice. Cu siguranță, ele se află la originea faptelor magice și, în realitate, sînt parțial magice chiar din clipa cînd sînt îndeplinite. Într-adevăr, dacă putem spune că riturile celor ce aduc ploaia sînt aproape religioase, nu putem nega că rolul principal îl deține un personaj, care, în general, oficiază și vrăjile malefice.

Mai rămîn riturile unde nu apare magicianul, săvîrșite în cor de către toți membrii grupului. Acestea nu sînt decît parțial religioase. Dacă, în alte locuri, ele au dat naștere unor culte, pentru noi, ele nu apar, acolo unde le observăm, sub formă de culte organizate. Descoperim doar un fel de tonalitate religioasă. În acest mediu, este posibil să se nască religia, dar ea nu s-a ivit încă din el. Pe de altă parte, în riturile respective, vedem realizate cel puțin două caractere ale magiei, ce-i drept, caractere secundare, și anume : constrîngerea și eficacitatea mecanică directă, fără intermediari spirituali diferențiați. În sfîrșit, ne considerăm îndreptățiți să credem că ne aflăm tocmai în prezența faptelor ce le perpetuează pe acelea din care trebuie să se fi format noțiunea de *mana*. În dansul de război, femeile dayak realizează în mod fatal, împreună, sinteza reprezentată printr-o

judecată magică implicînd noțiunea de *mana*. Într-adevăr, dansul reprezintă, pentru ele, o modalitate de a participa la război ; colaborarea este resimțită și considerată perfect eficace. În cazul lor, nu mai există nici distanță, nici durată, ele se află pe terenul unde se poartă războiul. Pentru ele, nu mai există formele experimentale ale ideii de cauză, ci doar cauzalitate magică. Conștiința le este absorbită de impresia puterii lor și a neputinței lucrurilor pînă într-atît încît orice dezmințire a experienței nu o pot explica decît ca intervenție a puterilor contrare, de aceeași natură însă cu a lor. Sensibilitatea le este dominată de sentimentul foarte intens al existenței lor ca grup de femei și al relației sociale ce o întrețin cu războinicii, sentiment tradus prin ideea puterii specifice lor și a relațiilor între această putere și aceea a bărbaților. Tot ceea ce putem deduce din gîndirea lor corespunde însușirilor noțiunii de *mana*, enumerate în lucrarea de față. S-ar putea spune că femeile respective au căzut pradă unui monoideism gravitînd în jurul unei asemenea noțiuni sau, cu alte cuvinte, că ideile, tendințele și actele lor se ordonează în funcție de categoria de *mana*. Dimpotrivă, nu credem că în spiritul lor este prezentă noțiunea precisă a lucrurilor sacre, semn al stării religioase.

La drept vorbind, noțiunea de *mana* nu ni s-a părut a fi mai degrabă magică decît religioasă. Pentru noi, ea este ideea generatoare a magiei. De vreme ce faptele descrise figurează printre cele ce îi corespund cel mai bine, sîntem absolut siguri că ne găsim în prezența faptelor aflate la originea magiei. Ce-i drept, credem că ele se află și la originea religiei. De altfel, așteptăm momentul potrivit pentru a demonstra în altă parte că amîndouă au o sursă comună. Dacă prin studierea acestor fapte am demonstrat că magia s-a ivit din stările afective sociale, ne pare bine că, dintr-o lovitură, am consolidat ipoteza deja lansată în legătură cu religia.

Faptele interpretate aici nu s-au produs numai în lumea malaezo-polineziană sau din Oceania. Ele sînt universale. Practicile ce dovedesc solidaritatea magică a unei familii sau a unui grup se regăsesc și în Europa. Noi înșine am constatat-o : în mai multe locuri din Franța, femeia se purifică în același timp cu bărbatul. Dar nu sînt decît niște dovezi ale unor stări dispărute. Ele exprimă fără vigoare existența unei solidarități reale a gîndurilor și a sentimentelor între ființele care practică simultan acest gen de rituri. Cît despre adunările magice, și ele sînt universale și, nicăieri, firește, mulțimea nu rămîne inertă. Genul acesta de adunări și sentimentele iscate de ele sînt continuate de curiozitatea nerăbdătoare a unor gură-cască înghesuți, pe la bîlciuri, în jurul șarlatanilor, vînzători de panacee. Deși știm puține lucruri despre asemenea fapte, generalitatea concluziilor noastre ni se pare justificată. Sperăm că, într-o bună zi, cercetări detaliate, referitoare la o anumită magie, să ne dea dreptate. Sîntem ferm convinși că la originea tuturor manifestărilor, se va găsi o stare de grup, fie că magia le-a împrumutat de la o religie străveche sau străină, fie că s-au format chiar pe terenul magiei.

De-a lungul istoriei sale, magia provoacă stări de sensibilitate colective ; datorită lor, se menține și întinerește. Vînațoarea de vrăjitoare din Evul Mediu constituie una dintre cele mai bune dovezi ale extraordinarei agitații sociale în centrul căreia s-a situat cîteodată. Dacă Inchiziția ardea mai multe vrăjitoare decît existau în realitate, tocmai prin acest fapt le crea ; ea inocula în toate mințile ideea magiei, iar această idee exercita o fascinație înfricoșătoare. Cu o rapiditate neverosimilă, se produceau conversiuni în masă. Pe de altă parte, în documentele rămase de la procesele împotriva vrăjitoriei, se vede că vrăjitorii se căutau, luam contact unii cu alții, recrutau prozești și acolii. Au inițiativă numai atunci cînd formează un grup. Trebuie să fie cel puțin doi pentru a risca să

facă niște experiențe nesigure. Când se reunesc, devin conștienți de misterul ce îi protejează. Din istoria vrăjitoarei Marie-Anne de La Ville, condamnată în 1711, aflăm în ce măsură căutătorii de comori ce roiesc prin jurul ei își alimentează credința prin propria lor agitație comună. Însă grupul magic, oricât de extins ar fi, nu-și este sieși suficient. După fiecare dezamăgire, asociații au nevoie de sprijinul unor forțe proaspete, reprezentate de cei câțiva recruți. Tot așa, magicianul din Moulins, tîmplarul Jean Michel, despre care am vorbit deja, își regăsește certitudinile în contact cu credința judecătorului și face mărturisiri numai de dragul de a vorbi despre magie.

Astfel, magicianul primește din exterior o permanentă încurajare. Credința în magie, persistentă încă în anumite unghere ale societăților, generală cu un secol în urmă, este semnul cel mai real și mai viu al stării de îngrijorare și de sensibilitate sociale, unde plutesc toate ideile confuze, toate speranțele și temerile vagi, materializate prin ceea ce se mai păstrează încă din categoria de *mana*. În societate, există un fond ineputabil de magie difuză, din care magicianul însuși se inspiră, folosindu-l în mod conștient. Totul se petrece ca și cum societatea ar forma în jurul lui, la distanță, un fel de conclav magic imens. Din această cauză, magicianul trăiește, dacă putem spune așa, într-o atmosferă specială ce îl urmărește pretutindeni. Oricât de distanțat ar fi de timpul său, el nu se simte cu adevărat detașat. Conștiința lui de individ este profund afectată de acest sentiment. În calitate de simplu magician, nu se simte el însuși. Când meditează asupra propriei stări, ajunge să-și spună că puterea magică îi este străină; ea provine din altă parte, iar el nu face decît să o depoziteze. Or, fără putere, știința lui de individ este zadarnică. Prospero nu este stăpînul lui Ariel; puterea magică a luat-o pe seama lui, atunci cînd l-a eliberat din copacul unde îl ținuse închis vrăjitoarea Sycorax, însă în anumite

condiții și pe un timp limitat. Când îl redă vieții, naturii și lumii, el nu mai este decît un biet om și își poate arde cărțile :

*Now my charms are all o'erthrown,
And what strength I have's mine own ;
Which is most faint...*

De-a lungul existenței sale, magia și-a amintit întotdeauna de originea sa socială. Fiecare dintre elementele, agenții, riturile și reprezentările sociale, nu numai că perpetuează amintirea stărilor colective originare, ci dau și ocazia reproducerii lor sub o formă atenuată. Zi de zi, societatea comandă, ca să spunem așa, noi magicieni, experimentează rituri, ascultă povești inedite, mereu aceleași. Deși este întreruptă în fiecare clipă, crearea magiei de către societate nu este mai puțin continuă. În viața comună, se produc fără încetare emoții, impresii, impulsuri din care s-a ivit noțiunea de *mana*. Obiceiurile populare sînt perturbate fără încetare de ceea ce pare să tulbure ordinea lucrurilor : secetă, bogății, boală, moarte, război, meteori, pietre cu forme speciale, indivizi anormali etc. La fiecare șoc, la fiecare percepție a extraordinarului, societatea ezită, caută, așteaptă. Însuși Ambroise Paré crede în puterea universală a pietrei de bezoar, pe care împăratul Rudolf o primise de la regele Portugaliei. Datorită acestei atitudini, anormalul devine *mana*, adică magic, sau dă naștere magiei. Pe de altă parte, tot ceea ce este magic este eficace, fiindcă așteptarea unui grup întreg dă imaginilor astfel provocate o realitate halucinantă. Am văzut că, în anumite societăți, bolnavul abandonat de magician moare. Îl vedem și cum se vindecă, datorită încrederii ; este confortul adus de sugestia colectivă și tradițională. Lumea magiei este populată de așteptările generațiilor succesive, de iluziile lor încăpățînate, de speranțele realizate pe bază de rețete. În fond ea nu-i decît atît, însă tocmai

acest fapt îi conferă o obiectivitate superioară celei pe care ar fi avut-o dacă ar fi fost doar o întrepătrundere de idei individuale false, o știință primitivă și aberantă.

Însă, pe fondul unor asemenea fenomene sociale, este remarcabil faptul că, de îndată ce magia s-a desprins de religie, nu se mai separă decât fenomenele individuale. După ce am regăsit fenomenele sociale sub chipul magiei definite de noi prin caracterul ei individualist, ne vine ușor acum să revenim asupra acestuia din urmă. Căci, dacă ne era imposibil să înțelegem magia fără grupul magic, dimpotrivă, putem concepe fără probleme descompunerea grupului magic în indivizi. Tot așa, putem observa cu ușurință în ce fel nevoile colective publice ale grupului primitiv au făcut loc, mai târziu, nevoilor individuale, foarte generale. Odată ce a fost oferită sugestia definitivă, adică educația și tradiția, ne imaginăm foarte ușor cum s-a putut menține magia ca fenomen individual.

Ca și educația științifică sau tehnică, de cele mai multe ori magia pare să fi fost transmisă de la un individ la altul. În această privință, fenomenele de transmitere a riturilor magice ale triburilor cherokee se numără printre cele mai instructive. A existat un adevărat învățământ magic, adevărate școli de magicieni. Firește, pentru a învăța pe cineva magia era nevoie ca ea să fie prezentată pe înțelesul indivizilor. Atunci, s-a făcut din ea o teorie experimentală sau dialectică neglijându-se, în mod normal, datele colective inconștiente. Alchimiiștii greci și, pe urmele lor, magicienii moderni au încercat s-o deducă din principii filozofice. Pe de altă parte, toate magiile, chiar și cele mai primitive, chiar și cele mai populare, își justifică rețetele prin experiențele anterioare. Mai mult, magiile s-au dezvoltat prin cercetări obiective, prin adevărate experiențe: ele s-au îmbogățit progresiv prin descoperiri, false ori adevărate. Astfel, s-a

redus din ce în ce mai mult contribuția colectivității în magie, pe măsură ce renunța ea singură la ceea ce era *a priori*, irațional și putea fi abandonat. Prin aceasta, ea s-a apropiat de științe și, în definitiv, seamănă cu ele, de vreme ce consideră că rezultă din cercetările experimentale și din deducțiile logice făcute de indivizi. Din același motiv, ea seamănă din ce în ce mai mult cu tehnicile care, de altfel, răspund aceluiași nevoi concrete și individuale. În ceea ce privește latura colectivă, ea încearcă să păstreze doar caracterul tradițional ; tot ceea ce face ea ca activitate teoretică și practică este opera indivizilor ; ea nu mai este exploatată decît de către indivizi.

CAPITOLUL V

CONCLUZIE

Magia este deci un fenomen social. Nu mai rămîne decît să arătăm ce loc ocupă ea printre celelalte fenomene sociale, făcînd abstracție de faptele religioase, asupra cărora vom reveni. Raporturile ce le întreține cu dreptul și moravurile, cu economia și estetica, cu limbajul, oricît de curioase ar fi, nu ne interesează acum. Între aceste serii de fapte și magie, există doar schimbări de influențe. Magia se înru-dește cu adevărat numai cu religia, pe de o parte, cu tehnicile și știința, pe cealaltă.

Tocmai am spus că magia tindea să semene cu tehnicile, pe măsură ce se individualiza și se specializa în urmărirea diverselor sale scopuri. Însă între aceste două ordini de fapte, există ceva mai mult decît o asemănare exterioară: există o identitate de funcție, de vreme ce, așa cum am văzut în definiție, și unele, și celelalte tind către aceleași țeluri. Pe cînd religia tinde către metafizică și se absoarbe în crearea de imagini ideale, magia iese, prin mii de crăpături, din viața mistică de unde își trage forțele, pentru a se cufunda în viața laică și a-i servi acesteia. Ea tinde spre concret, așa cum religia tinde spre abstract. Ea acționează în același sens ca tehnicile, industriile, medicina, chimia, mecanica etc. Magia este esențialmente o artă de a face, iar magicienii au utilizat cu grijă știința lor de a face îndemînarea, abilitatea manu-

ală. Ea ține de domeniul producției pure, *ex nihilo* ; ea face cu ajutorul cuvintelor și al gesturilor ceea ce tehnicile fac prin muncă. Din fericire, arta magică n-a gesticulat totdeauna în gol. S-a ocupat de diverse materii, a făcut experiențe reale și chiar descoperiri.

Însă se poate afirma că ea este cea mai facilă tehnică. Evită efortul, deoarece reușește să înlocuiască realitatea prin imagini. Nu face nimic sau aproape nimic, dar face ca totul să fie crezut, cu atât mai ușor cu cât pune la dispoziția imaginației individuale unele forțe și idei colective. Arta magicienilor sugerează mijloace, amplifică virtuțile lucrurilor, anticipă efectele și, astfel, satisface din plin dorințele și așteptările manifestate de generații de-a rîndul. Gesturilor puțin coordonate și neputincioase prin care indivizii își exprimă nevoia, magia le dă o formă și, transformîndu-le în rituri, ele devin eficace.

Trebuie să spunem că gesturile sînt schițe ale tehnicilor. Magia este concomitent un *opus operatum* din punct de vedere magic și un *opus inoperans*, din punct de vedere tehnic. Fiind cea mai naivă tehnică, poate că este străveche. Într-adevăr, istoria tehnicilor ne informează că între acestea și magie există o legătură genealogică. A colaborat la formarea lor tocmai în virtutea caracterului ei mistic. Tehnicile s-au putut dezvolta la adăpostul oferit de magie. Ea a conferit o autoritate verificată și și-a împrumutat eficacitatea reală încercărilor practice, însă timide ale magicienilor tehnicieni. Fără magie, aceste încercări ar fi fost menite eșecului. Anumite tehnici cu un obiect complex și cu o acțiune nesigură, cu metode delicate, ca farmacia, medicina, chirurgia, metalurgia, arta smălțuitului (ultimele două sînt moștenitoarele alchimiei) nu s-ar fi menținut, dacă magia nu le-ar fi sprijinit și dacă nu le-ar fi absorbit aproape în întregime tocmai spre a le face să dureze. Sîntem îndreptățiți să spunem că medicina, farmacia, alchimia, astrologia s-au dezvoltat în magie în jurul unui

nucleu de descoperiri pur tehnice, nucleu cît mai redus cu putință. Îndrăznim să presupunem că alte tehnici mai vechi, mai simple poate, mai degrabă desprinse de magie, s-au confundat cu ea la începuturile omenirii. Hewitt ne informează, în legătură cu triburile woivorung, că un clan local ce furnizează barzi magicieni este și proprietarul carierei de silex unde vin triburile din împrejurimi să se aprovizioneze cu instrumente. Acest fapt poate fi întîmplător ; totuși, ni se pare că aruncă o anumită lumină asupra felului în care s-au inventat și fabricat primele instrumente. Pentru noi, tehnicile seamănă cu germenii ce au rodit pe terenul magiei ; însă ele au depozitat-o pe aceasta din urmă. Au renunțat progresiv la tot ceea ce avea un caracter mistic ; procedeele menținute și-au schimbat treptat valoarea ; odinioară, li se atribuia o virtute mistică, însă nu mai au decît o acțiune mecanică ; astfel, în zilele noastre, vedem cum masajul medical nu mai ține de mișcările vrăciului specializat în entorse și luxații.

Magia se îmbină cu științele, ca și cu tehnicile. Ea nu este numai o artă practică, ci și un tezaur de idei. Acordă o importanță extremă cunoașterii, iar aceasta constituie unul dintre principalele ei resorturi ; într-adevăr, am văzut că, pentru ea, a ști înseamnă a putea. Însă, în timp ce religia, prin elementele ei intelectuale, tinde către metafizică, magia – mult mai preocupată de concret – se apleacă îndeosebi asupra cunoașterii naturii. Ea constituie cu repeziciune un fel de index al plantelor, metalelor, fenomenelor, al ființelor în general, un prim repertoriu al științelor astronomice, fizice și naturale. De fapt, anumite ramuri ale magiei, ca astrologia și alchimia, erau, în Grecia, fizici aplicate ; deci, magicienii primeau pe bună dreptate numele de φύσικοι, iar cuvîntul φυσικός era sinonim cu magic.

Cîteodată, magicienii au încercat chiar să-și sistematizeze cunoștințele și să-i afle principiile. Cînd o

asemenea teorie se elaborează în sînul școlilor de magicieni, aceasta se realizează prin procedee raționale și individuale. În cursul activității doctrinale, se întîmplă ca magicienii să se preocupe de respingerea, cît mai departe cu putință, a cîte ceva din mistica lor și, astfel, magia capătă aspectul unei adevărate științe. Asta s-a întîmplat în vremurile de pe urmă ale magiei grecești. «Vreau să-ți reprezint spiritul celor din vechime, să-ți spun în ce fel, fiind filozofi, ei folosesc limbajul filozofilor și au aplicat filozofia artei prin intermediul științei» καὶ παρεισήνεγκαν τῇ τεχνῇ διὰ τῆς σοφίας τῇν φιλοσοφίαν (Olympiodor, II, 4 ; Berthelot, *Coll. des anciens Alchimistes grecs*, I, p. 86).

Cu siguranță, științele au fost elaborate, într-o anumită măsură, mai ales în societățile primitive, de către magicieni. Magicienii alchimисти, magicienii astrologi, magicienii medici au fost în Grecia, ca și în India și alte părți, fondatorii și lucrătorii astronomiei, fizicii, chimiei, istoriei naturale. Așa cum procedam și mai sus, în cazul tehnicilor, se poate presupune că și alte științe, mai simple au avut aceleași raporturi genealogice cu magia. Fără îndoială, matematicile au datorat mult cercetărilor privind pătratele magice sau proprietățile magice ale numerelor și ale figurilor. Acest tezaur de idei adunate de magie a constituit timp îndelungat capitalul exploatat de științe. Magia a alimentat știința iar magicienii au furnizat savanți. În societățile primitive, numai vrăjitorii au avut răgazul să observe natura, să mediteze și să viseze la ea. Aceasta le era funcția. Se poate crede că și în școlile de magicieni s-au constituit o tradiție științifică și o metodă de educație intelectuală. Ele au fost primele academii. La niveluri scăzute ale civilizației, magicienii sînt savanți, iar savanții – magicieni. Savanți și magicieni – așa sînt poeții metamorfozelor din triburile australiene, ca și cei din literatura celtică : Amairgen, Taliessin, Talhwiarn, Gaion, profeți, astrologi, astronomi, fizicieni. Însă ei par să-și fi aflat

sursa cunoașterii naturii și a legilor ei în cazanul vrăjitoarei Ceridwen.

Oricât am avea impresia că ne aflăm departe de magie, totuși nu ne-am desprins de ea. De exemplu, ideile de noroc și nenoroc, de chintesență, încă familiare nouă, se apropie foarte mult de însăși ideea de magie. Nici tehnicile, nici științele, nici chiar principiile directe ale rațiunii noastre nu au scăpat de marca lor originală. N-ar fi o îndrăzneală prea mare să credem că, în mare măsură, latura nepozitivă, mistică, poetică a noțiunilor de forță, cauză, scop, substanță ține de vechile obiceiuri ale spiritului. Din ele s-a născut magia iar spiritului uman îi vine greu să se desprindă de ele.

După părerea noastră, la originea magiei se află forma primară a reprezentărilor colective, devenind între timp fundamentul intelectului individual. Astfel, demersul nostru nu constituie, după cum spuneam mai sus, doar un capitol de sociologie religioasă, ci și o contribuție la studierea reprezentărilor colective. Sperăm că sociologia generală va profita și ea, de vreme ce am arătat, în legătură cu magia, în ce fel un fenomen colectiv poate lua forme individuale.

APENDICE

Pînă în prezent, istoria religiilor s-a menținut pe baza unui bagaj de idei nesigure. Ea este bogată în fapte autentice și instructive, ce vor furniza, într-o zi, o abundentă materie pentru știința religiilor. Însă aceste fapte sînt clasate la voia întîmplării, sub rubrici imprecise ; deseori, descrierea lor este compromisă prin deficiențele vocabularului. Termenii de religie și magie, de rugă și incantații, de sacrificiu și ofrandă, de mit și legendă, zeu și spirit sînt folosiți fără a se face vreo deosebire între ei. Știința religiilor nu are încă o nomenclatură științifică. I-ar fi de folos să înceapă prin a-și fixa una. De altfel, ambiția noastră nu este doar aceea de a defini unele cuvinte, ci de a constitui niște clase naturale de fapte și, odată constituite aceste clase, de a încerca o analiză explicativă atît cît este cu putință. Definițiile și explicațiile ne vor da noțiunile științifice, adică ideile clare asupra lucrurilor și a raporturilor dintre ele.

În acest spirit, am studiat deja sacrificiul¹. L-am ales ca obiect de studiu deoarece, printre toate actele religioase, ni se părea a fi unul tipic. Se punea problema să-i explicăm mecanismul și, în plus, multiplicitatea aparentă a funcțiilor prin care, ritul odată dat, era pus la dispoziția acestora. Prin urmare, trebuia să justificăm importanța locului ocupat de el în ansamblul sistemului religios.

Această primă problemă dădea naștere altora, la care am ajuns acum. Studiind sacrificiul, ne-am dat seama de ceea ce înseamnă un rit. Din universalitatea, caracterul constant, logica dezvoltării lui, a rezultat un fel de necesitate aflată mai presus de autoritatea convenției legale

1. „Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice” în *Année sociologique*, nr. 2, 1899 (N.ed.).

ce părea suficientă pentru a-i impune practicarea. Tocmai din această cauză, sacrificiul și, prin extensie, riturile în general, ni s-au părut adînc înrădăcinate în viața socială. Pe de altă parte, după părerea noastră, mecanismul sacrificiului nu se explica decît printr-o aplicație logică a noțiunii de sacru ; presupuneam astfel că ne era acordată și făceam din ea punctul nostru de plecare ; în plus, în concluzie, afirmam că obiectele sacre, puse în joc prin sacrificiu, nu formau un sistem de iluzii propagate, ci erau obiecte sociale, așadar reale. În sfîrșit, am constatat că obiectele sacre erau considerate drept o sursă inepuizabilă de forțe, capabile să producă efecte speciale infinit de variate. În măsura în care puteam vedea în sacrificiu un rit suficient de reprezentativ pentru toate celelalte, ajungeam la concluzia generală conform căreia noțiunea fundamentală a oricărui ritual, cea a cărei analiză trebuia să constituie finalul cercetării noastre, era noțiunea de sacru.

Însă această primă generalizare șchiopăta, deoarece rezulta din studierea unui fapt singular, insuficient detașat de caracteristicile sale diferențiale. L-am considerat exclusiv un rit religios și nu un rit pur și simplu. Inducția noastră ar fi valabilă numai pentru riturile religioase, de a căror calitate religioasă ar depinde ? Sau ar putea fi extinsă la toate tipurile de rituri, fie ele religioase sau nu ? Mai întîi, există alte rituri decît cele religioase ? O recunoaștem implicit de vreme ce vorbim în mod curent despre rituri magice. Într-adevăr, magia conține un ansamblu de practici comparabile cu cele din religie. Dacă există undeva alte rituri decît cele explicit religioase, ele se află tocmai în magie.

Pentru a verifica și extinde concluziile cercetării noastre, ne-am văzut nevoiți să facem din magie obiectul celui de-al doilea studiu. Dacă vom ajunge să regăsim la baza magiei noțiuni înrudite cu noțiunea de sacru, vom fi îndreptățiți să extindem la orice fel de tehnici mistice și tradiționale, ceea ce se va fi dovedit adevărat pentru sacrificiu. Căci, la prima vedere, tocmai riturile magice fac să intervină puterea sacră în cea mai mică măsură. Ne imaginăm interesul acestei cercetări care trebuie să ne ducă la o teorie a ritului în general. Dar nu ne limităm doar la atît. În același timp, ne îndreptăm către

o teorie a noțiunii de sacru ; căci dacă vom vedea, în magie, cum funcționează noțiuni de același ordin, vom avea o cu totul altă idee asupra însemnătății, generalității și originii ei.

Totodată, ridicăm o problemă gravă și tocmai de aceea am ajuns la această cercetare. Am afirmat cândva că noțiunea de sacru era o noțiune socială, adică un produs al activității colective ; de altfel, interzicerea sau prescrierea anumitor lucruri par să fie, în consecință, rodul unui fel de înțelegere. Ar trebui deci să conchidem că practicile magice, ivite din această noțiune sau dintr-una asemănătoare, constituie fapte sociale în același fel cu riturile religioase. În mod normal, însă, riturile magice nu se prezintă sub acest aspect. Practicate de către indivizi izolați de grupul social, acționând în interesul propriu sau în cel al altor indivizi și în numele lor, ele par să solicite mult mai mult ingeniozitatea și priceperea operatorilor. În ultimă analiză, cum se poate ca magia să decurgă, în aceste condiții, dintr-o noțiune colectivă ca aceea de sacru și s-o exploateze ? Sîntem în fața unei dileme : ori magia este colectivă, ori noțiunea de sacru este individuală ? Pentru a o rezolva, va trebui să vedem dacă riturile magice se desfășoară într-un mediu social ; dacă putem constata prezența unui asemenea mediu în magie, tocmai prin aceasta vom fi demonstrat că o noțiune de natură socială ca aceea de sacru poate funcționa în magie și nu va fi decît o joacă să demonstrăm că ea funcționează în realitate.

Acesta este cel de-al treilea folos pe care l-am putea trage din studiul respectiv. Trecem de la observarea mecanismului unui rit la cercetarea mediului riturilor, de vreme ce rațiunile de a fi ale practicilor unui individ magician se găsesc doar în mediul unde se petrec riturile magice.

Nu vom analiza o serie de rituri magice, ci un sistem de magie, reprezentînd un mediu viitor pentru riturile magice. Încercarea de descriere ne va permite, probabil, să rezolvăm în viitor chestiunea atît de controversată a raporturilor dintre magie și religie. Pentru moment, nu ne oprim asupra ei, grăbiți fiind să ne atingem scopurile. Am vrea să înțelegem magia înainte de a-i explica istoria.

Deocamdată lăsăm ceea ce respectivele cercetări pot să aducă nou pentru sociologia religioasă. De altfel, am fost tentați să ieșim din cercul preocupărilor obișnuite pentru a contribui la studierea sociologiei în general, arătând în ce fel, în magie, individul izolat acționează asupra fenomenelor sociale.

Subiectul abordat impune o metodă diferită de aceea folosită în studiul despre sacrificiu. Nu este cu puțință aici și nici n-ar fi util să procedăm prin analiza, fie ea și completă, a unui număr de ceremonii magice. Într-adevăr, ca și sacrificiul, magia nu este unul dintre acele obiceiuri colective pe care le putem numi, descrie și analiza, fără să ne temem vreodată de pierderea sentimentului că ele au o realitate, o formă și o funcție distincte. Ea nu reprezintă decît într-o mică măsură o instituție ; este ca o sumă de acțiuni și de credințe, nedeterminată, neorganizată, chiar și pentru cel care o practică și crede în ea. Rezultă că nu-i cunoaștem limitele *a priori* și, prin urmare, că nu sîntem în măsură să alegem cu bună știință faptele tipice reprezentînd totalitatea faptelor magice. Deci, mai întîi, va trebui să facem un fel de inventar al acestor fapte, ceea ce ne va permite să circumscriem cu aproximație domeniul spre care se va îndrepta cercetarea noastră. Altfel spus, nu trebuie să examinăm independent o serie de rituri izolate, ci să examinăm dintr-o dată ceea ce constituie magia, într-un cuvînt, s-o descriem și s-o definim. În analiza ce va urma, nu ne vom lăsa conduși de ordinea succesiunii momentelor unui rit. Prin urmare, vom fi interesați mai puțin de planul și compoziția riturilor, cît de natura mijloacelor de acțiune din magie, independent de aplicarea lor, la credințele ce le implică, la sentimentele provocate și la agenții care o practică.

CUPRINS

PREFATA – Considerații privind sociologia magiei	5
CAPITOLUL I – ISTORIC ȘI IZVOARE	17
CAPITOLUL II – DEFINIȚIA MAGIEI	25
CAPITOLUL III – ELEMENTELE MAGIEI	33
I. Magicianul	33
II. Actele	57
III. Reprezentările	77
IV. Observații generale	108
CAPITOLUL IV – ANALIZA ȘI EXPLICAREA MAGIEI .	115
I. Credința	115
II. Analiza fenomenului magic. Analiza explicațiilor ideologice despre eficacitatea ritului	123
III. Mana	136
IV. Stările colective și forțele colective	153
CAPITOLUL V – CONCLUZIE	177
APENDICE	183

În colecția PLURAL
au apărut :

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*

În pregătire :

Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
Carlo Ginzburg – *Poveste nocturnă*
Arnold von Gennep – *Rituri de trecere*
Adrian Marino – *Politică și cultură*
* * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski și noi*
Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
Ignacio de Loyola – *Exerciții spirituale*
Michel de Certeau – *Fabula mistică*

Bun de tipar : decembrie 1995 Apărut : 1996
Editura Polirom, B-dul Copou nr.3, • P.O. Box 266, 6600 Iași
• Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111



Tiparul executat la Polirom S.A. • 6600 Iași,
Calea Chișinăului nr.32 • Tel. & Fax (032) 230323 ;
(032) 230485